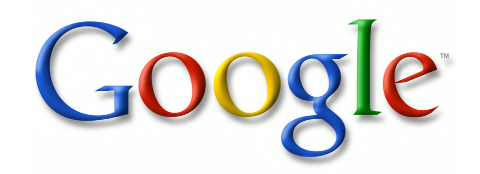
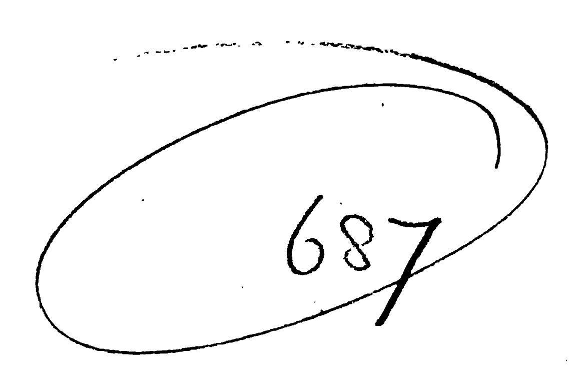


Google




687

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

gegründet

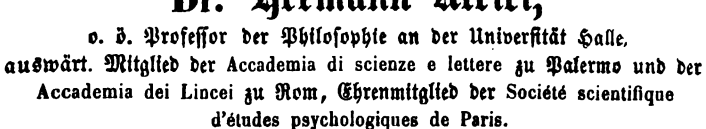
von

Dr. J. H. Fichte,

redigirt

von

Dr. Hermann Ulrici,



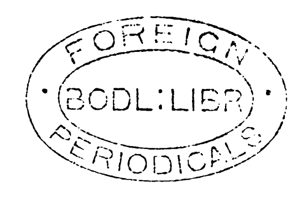
o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Halle,
auswärt. Mitglied der Accademia di scienze e lettere zu Palermo und der
Accademia dei Lincei zu Rom, Ehrenmitglied der Société scientifique
d'études psychologiques de Paris.

Neue Folge.

Achtundsiebzigster Band.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1881.

Inhalt.



Kantischer Kritizismus und englische Philosophie

von

Prof. Dr. Edmund Pfleiderer
in Tübingen.

Dritter Artikel.

Was wir zuletzt besonders über die erforderliche Modifikation des „Apriori" und seine Offenhaltung für eine successive Erfüllung zu sagen hatten, leitet uns bei dem natürlichen inneren Zusammenhang der betreffenden Momente von selbst zu dem zweiten Hauptabschnitt unserer praktischen Untersuchung über. Nachdem wir nemlich das Wesen des Sittlichen in logisch-metaphysischem Umriß klargestellt haben, handelt es sich nun fürs Andere um die Methode, welche zur Gewinnung ethischer Erkenntnisse führt, also namentlich auch bei der wissenschaftlichen Aufstellung eines Systems der Sittenlehre zu leiten hat.

Ich frage demgemäß zuerst, wie wir zur Kenntniß des apriorischen oder eigengeistigen Faktors gelangen, den wir mit Kant und allen tiefer Denkenden nunmehr zur Genüge als unerläßlich für ein vollständiges und erschöpfendes Verständniß der sittlichen Thatsächlichkeit gefunden haben.

Auf welchem anderen Wege sollte dieß möglich seyn, als indem wir jene eigengeistige Funktion ausübend in uns selbst erfassen und weiterhin dieselbe Bemerkung auch auf andere Menschen ausdehnen? Derartige Urdata oder letzte Positionen lassen sich eben einfach nur erleben und dadurch zugleich wissend besitzen. Wer sie nicht erleben und auf diese Weise „in sich finden" würde, dem ließen sie sich, wie schon bemerkt, auf gar keine andere Art beibringen oder klar machen. Und zwar wäre hiezu im angenommenen Fall das angestrengteste eigenspontane Denken ebensowenig im Stande, als es einer Belehrung von Außen her gelingen könnte, „in eine leere Seele hinein das

Bewußtseyn des Sollens oder das Unterscheiden ethischer Werthe zu bringen".

Immerhin wird sich das kenntnißnehmende Erfassen solcher innersten und eigengeistigen Funktionen von dem beobachtenden Erfassen z. B. gewöhnlicher und minder centraler psychologischer Prozesse noch unterscheiden lassen. Letztere stehen dem vernünftig-denkenden Ich doch schon etwas ferner und treten ihm insofern dingartiger oder äußerlicher, beinahe wie ein halbes Nicht-Ich gegenüber. Bei den Ersteren dagegen rückt die Spontaneität ihres Wesens und die Rezeptivität ihres Erfaßtwerdens äußerst nahe zusammen, sofern es, ohne psychologisch-metaphysisches Präjudiz ausgedrückt, sehr benachbarte centrale Potenzen oder Funktionen sind, auf welche sich jene Spontaneität und Rezeptivität vertheilt. Bei dem freien Denken und Sinnen endlich fällt Beides total zusammen; uno ictu weiß ich denkend, was ich denke, weßhalb ich es früher für einen komischen und werthlosen Trennungsversuch erklärte, auch hier noch die Auseinandersperrung festzuhalten oder das spontane Denken für ein rezeptives Erfahren zu erklären. In unserem ethischen Falle will ich mich dagegen nicht weigern, die reflektirte Kenntnißgewinnung der sittlichen Eigengeistigkeit als eine Art von Rezeptivität oder also von „Erfahrung" zu bezeichnen. Nur bleibt dabei fürs Erste der oben markirte Unterschied gegenüber von fremderer Prozeß- und Dingerfassung zu beachten. Und fürs Andere zeigt sich aus der früheren Darlegung über das Verhältniß des unmittelbar präsenten sekundären Gefühls zum primären Vernunftwillen, wie schon hier das energischanalysirende Denken sich zur beobachtenden Auffassung des Nächstliegenden ergänzend und vollendend gesellen muß. Somit ist der gewöhnliche Begriff der „Erfahrung" bereits in mehrfacher Beziehung modifizirt.

Hienach können wir auch die Stellung Kant's zu diesem ersten Punkt verstehen und würdigen. Zwar soll nicht geleugnet werden, daß es ihm einigermaßen schwer fällt, bestimmt und unumwunden unserer Ansicht beizutreten, welche sich doch wohl nicht umgehen lassen wird. Ein entschieden mißlicher Ausdruck

ist es z. B., wenn er einmal V, 225 von gewissen moralischen Hauptmomenten rundweg sagt, daß „das Bewußtseyn derselben nicht empirischen Ursprungs sey, sondern nur auf das eines moralischen Gesetzes als Wirkung desselben aufs Gemüth folgen könne". Vielleicht will er damit nicht mehr sagen, als wir gleichfalls thaten, wenn wir soeben auf die Nothwendigkeit des analysirenden Denkens hinwiesen, um von der Oberfläche zur letzten Tiefe zu gelangen. Allein dann sollte jedenfalls das „nichtempirisch" weniger kategorisch und unbedingt behauptet werden. Andernfalls müßte ich jene bekannte Verwechselung der Wesens- mit der Methodenfrage vermuthen.

Ganz richtig und in unserem Sinn gehalten sind dagegen andere Aussprüche, wie wenn er in der Kritik d. pr. V. IV, 132 vom kategorischen Imperativ einfach sagt: „Das genannte Faktum ist unleugbar. Man darf nur das Urtheil zergliedern, welches die Menschen über die Gesetzmäßigkeit ihrer Handlungen fällen, so wird man es jederzeit finden." Oder noch deutlicher und instruktiver lesen wir V, 380: „Daß diese moralischen Unterschiede höchst leserlich in der Seele des Menschen geschrieben sind, zeigt selbst die eigene Erfahrung. Zwar nicht diejenige, welche die Geschichte — das faktische Geschehen — darlegt; denn da beweiset sie leider, daß die Maxime größtentheils Eigennutz ist, sondern der Erfahrung, die nur innerlich seyn kann, daß keine Idee das menschliche Gemüth mehr erhebt, als eben die von einer reinen moralischen Gesinnung."

Unsere eigene Darlegung hat jedoch bereits ohne Weiteres eingeräumt, daß wir dieses „Apriori" weder gar zu fix und fertig, noch allzuinhaltlich fassen dürfen. Es repräsentirt wenigstens für uns Menschen so wenig als ein anderes Apriori eine keimartige und gehaltvolle Formel, aus welcher dann etwa das Denken nur so frischweg eine Reihe von Wahrheiten deduziren und in unserem Fall ein System der Ethik herstellen könnte. Vielmehr ist es für sich allein genommen nichts Anderes, als die Funktion des Billigens und Mißbilligens oder des

idealen Werthansetzens für thatsächliche Handlungen und Gesinnungen, resp. eine über dieselben ergehende Urtheilsfunktion: „Seynsollend, nichtseynsollend". Letztere ist für uns allerdings wenigstens zunächst ein eigenartiges Gefühlsurtheil, was wir gegen intellektualistische Mißverständnisse nochmals bemerken, und ist deßhalb von Haus aus niemals identisch mit dem kalt-theoretischen: „Seyend, nichtseyend".

Nun ist aber natürlich jenes „für sich allein genommen", von welchem wir soeben sprachen, lediglich eine Abstraktion, welche wir beim kenntnißsuchenden Nachdenken über den konkreten Totalprozeß vornehmen. So wenig es in re eine Bewegung für sich allein gibt, welche weder Richtung, noch Geschwindigkeit hätte, so wenig gibt es in re, d. h. in der wirklichen Wesenheit unseres Geistes und somit außerhalb unseres darüber reflektirenden Abstrahirens eine derartige bloße Funktion des Billigens und Mißbilligens oder wie wir jenes Apriori sonst formuliren wollen. Dieselbe kann real nie anders existiren und zu Tag treten, als sogleich in der Anwendung auf irgend ein konkretes Objekt der praktischen Werthgebung. Nachdem nun in der schon geschilderten Weise jener abstrakt-apriorische Faktor gefunden ist, womit das Daß einer eigengeistigen Werthtaxation feststeht, handelt es sich fürs Zweite vor Allem um das Wie? derselben oder darum, nach welchen Gesichtspunkten denn unsere Billigung und Mißbilligung auf diese oder jene Objekte falle. Das hohe Interesse der letzteren Frage leuchtet natürlich weit mehr ein und pflegt deßhalb bei minder erschöpfenden und eindringenden ethischen Untersuchungen allein befriedigt zu werden, während man den ersteren Punkt entweder ganz übersieht, oder als unnöthige und doch blos abstrakte „metaphysische Subtilität" zu überspringen liebt.

Auf welchem Weg erlangen wir also jetzt die Antwort auf diese zweite Frage von größerer praktischer Greifbarkeit oder gewinnen Kenntniß davon, welchen Handlungen und Gesinnungen ethischer Beifall oder Mißfallen zukommt? Denn daß keine

anderen Objekte, als jene menschlichen Momente in Betracht kommen, steht schon lange fest und wird durch das untrügliche Differenzbewußtseyn der sittlichen Billigung gegenüber von jedem sonstigen Wohlgefallen rasch erledigt.

Sollen wir nun zum Behuf jener Kenntnißnahme mit offenem Auge darauf reflektiren, wie die Menschen faktisch gesinnt sind und handeln? Dieser plumpe Mißgriff, welcher jedoch trotzdem nicht selten vorkommt, ist bereits durch unsere präliminare Wesensbestimmung der ächten Ethik beseitigt. Was Andere betrifft, so präsentirt sich mir bei ihnen ohnedem nur die Außenseite oder die Handlung direkt, während die Seele derselben oder das Motiv streng genommen meiner eigentlichen Beobachtung entzogen ist; „wenn aber vom moralischen Werthe die Rede ist, kommt es nicht auf die Handlungen an, die man sieht, sondern auf jene inneren Prinzipien derselben, die man nicht sieht“ Kant IV, 27. Wollte ich diesem Mangel durch Innenbeobachtung bei mir selbst begegnen, so wäre immer noch die Faktizität dieses oder jenes Motivs und sein Werth sehr zweierlei.

In diesem Sinn von Erfahrung oder Beobachtung ist es ganz richtig, wenn Kant V, 14 sagt: „Sogar die Begriffe und Urtheile über uns selbst und unser Thun und Lassen bedeuten gar nichts Sittliches, wenn sie das, was sich blos von der Erfahrung lernen läßt, enthalten; und wenn man sich etwa verleiten läßt, etwas aus der letzteren Quelle zum moralischen Grundsatz zu machen, so geräth man in die Gefahr der gröbsten und verderblichsten Irrthümer.“ Ebenso ist es, in dieser Bedeutung gemeint und verstanden, durchaus wahr, was wir IV, 26 lesen: „Wenn wir unseren bisherigen Begriff der Pflicht aus dem gemeinen Gebrauch unserer praktischen Vernunft gezogen haben, so ist daraus keineswegs zu schließen, als hätten wir ihn als einen Erfahrungsbegriff behandelt. Vielmehr wenn wir auf die Erfahrung vom Thun und Lassen der Menschen Acht haben, treffen wir häufige und, wie wir selbst einräumen, gerechte Klagen an, daß man von der

Gesinnung, aus reiner Pflicht zu handeln, so gar keine sicheren Beispiele anführen könne. — Man könnte der Sittlichkeit nicht übler rathen, als wenn man sie von Beispielen entlehnen wollte. Denn jedes Beispiel, was mir davon vorgestellt wird, muß selbst zuvor nach Prinzipien der Moralität beurtheilt werden, ob es auch würdig sey, zum Muster zu dienen; keineswegs aber kann es den Begriff derselben zu oberst an die Hand geben. Selbst der Heilige des Evangelii muß zuvor mit unserem Ideal der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn dafür erkennt. — Nachahmung findet im Sittlichen gar nicht statt, und Beispiele dienen nur zur Aufmunterung, d. h. sie setzen die Thunlichkeit dessen, was das Gesetz gebietet, außer Zweifel; sie machen das, was die praktische Regel allgemeiner ausdrückt, anschaulich, können aber niemals berechtigen, ihr wahres Original, das in der Vernunft liegt, bei Seite zu setzen und sich nach Beispielen zu richten" IV, 26. 29.

Wenn wir Derartiges kurz gesagt eine Naturgeschichte der menschlichen Gesinnungen und Thaten nennen dürfen, so würde uns eine solche jedenfalls a parte potiori die Selbstsucht und den rücksichtslosen Kampf ums Daseyn als herrschende Mächte in der menschlichen, wie in der bestätigenden untermenschlichen Welt ergeben; somit spielte sie uns genau das Gegentheil des Seynsollenden oder Ethischen als vermeintliche Sittlichkeitsformel in die Hand — ein liebliches Ergebniß dieser scheinbar solidesten Methode, an welchem der moderne Naturalismus manchen dilettantischen Ethikasters doch stutzig werden sollte!

Offenbar könnte es sich also beim beobachtenden Blick auf das weite Erfahrungsgebiet der Menschenwelt und Geschichte jedenfalls nur darum handeln, umsichtig zu erkunden, wie und was die Menschen über die wirklich vorhandenen oder möglichen Gesinnungen und Thaten praktisch urtheilen und welche sie billigen oder mißbilligen. Es würde dabei völlig davon abgesehen, ob sie oder Andere mit diesem ethischen Urtheile sich auch faktisch konformiren und darnach innerlich wie äußerlich leben.

Ohne Zweifel hat dieser Weg einer möglichst umfassenden Konstatirung und lernenden Aufnahme der Welturtheile über Gut und Bös Vieles für sich; ja er ist in gewissem Sinn ein unentbehrlicher. Bekanntlich ist er die breite Lieblingsstraße besonders der englischen Moralisten; und unter ihnen verwendet ihn David Hume nicht blos thatsächlich am meisten, wobei ihm seine reiche Weltkenntniß und große Belesenheit sehr zu gut kam, sondern er erklärt ihn auch ausdrücklich und mit klarem Bewußtseyn für den allein soliden und wissenschaftlich erlaubten. Um dessenwillen wird der Schotte von seinem Panegyriker Gizycki für den „Newton der Moral" erklärt und ihm als einer der ersten Entdeckergrößen unsterbliches Verdienst für alle Zeiten der Moralwissenschaft zugesprochen.

Ich muß mir hiegegen denn doch einige bescheidene Zweifel erlauben. Schon die „Entdeckergröße" und Originalität ist logisch betrachtet höchst prekär, wenn man bedenkt, was Jedermann weiß, daß schon vor Hume so ziemlich alle seine Landsleute in ihren moralischen Untersuchungen dieselbe empirische Heerstraße in der Hauptsache unentwegt gewandelt sind und er also seinerseits damit nicht eben Neues oder Bahnbrechendes vollbrachte. Um aber von den vielen sonstigen wunden Punkten dieser wundersamen Ueberschätzung ganz abzusehen, muß ich ausdrücklich das methodische Verfahren der empirischen Moralisten selbst ganz entschieden anfechten, sobald es sich jedenfalls zum zureichenden oder gar alleinseligmachenden aufspreizen will.

Gegen jene statistische Erhebung der ethischen Wahrheiten und gegen eine derartige moralische Induktion lassen sich nemlich folgende Bedenken geltend machen. Fürs Erste wird es, ganz anders als im Fall von Newton, äußerst schwer halten, daß ich die Menschheit außer mir und ihre ethischen Anschauungen in hinreichender Ausdehnung erreiche. Denn zu ihr gehören nicht blos alle gleichzeitigen, sondern auch alle vergangenen und kommenden Geschlechter der Erde. Streng genommen würde doch erst die quantitative Vollständigkeit des befragten Tribunals zugleich eine qualitative Garantie dafür geben, daß in der Contre-

balance sämmtlicher nicht maßgebenden Zufälligkeiten und Einzelheiten unter einander alle nebensächlichen und unreinen Elemente durch Druck und Gegendruck ausgeschieden werden. Die bloße statistische Induktion ohne Mitzuhülfenahme rechnender Deduktion oder denkender Konstruktion dürfte jedenfalls auf diesem Gebiet den Argwohn der bekannten fallacia fictae universalitatis nicht schlechthin beseitigen können.

Legen wir indessen nicht allzuviel Gewicht auf diesen Punkt, so fragt es sich fürs Andere, wie wir es denn bei einem inhaltlichen Dissens der ethischen Richter oder Stimmgeber zu halten haben. Und ein solcher Dissens ist in der That bei gar manchen Punkten die faktische Sachlage, vollends wenn wir unsere Beobachtung unpartheiisch auf alle Zeiten ausdehnen. Wollen wir nun auch hier wieder, wie es im englischen und anderen Parlamentarismus die leidige Nothwendigkeit der Sache ist, eine Entscheidung per majora treffen lassen oder gar vollends würfeln, wie sie es vor Kurzem in England beim Stimmendissens hinsichtlich eines Todesurtheils thaten? Hiegegen ist gewiß wenigstens auf geistigem und wissenschaftlichem Gebiet jener Einwand berechtigt, daß man die Stimmen wägen und nicht blos zählen müsse. Wo ist aber die Wage?

Ehe wir dieß beantworten, konstatiren wir blos, wie eine solche moralwissenschaftliche Arithmetik denn doch über sich selbst hinausweist. Ist das „suffrage universel“ schon auf politischem und sozialem Gebiet eigentlich nur für ideale Zustände angemessen, dagegen für die reale Welt mehr als bedenklich, so gilt dieß zweimal für geistige und wissenschaftliche Fragen; und auch bei dem sittlichen Urtheil der Menge kann ich trotz größerer Allgemeinmenschlichkeit eine solche hyperdemokratische oder ochlokratische Gleichberechtigung Aller mit Allen keineswegs zugestehen. So meinte einst schon der Rationalist Leibniz trotz aller humanen Gesinnung, als er sich mit Locke's Volksabstimmung über die „angeborenen Ideen“ auseinanderzusetzen hatte: „Was das Argument aus der großen Anhängerzahl einer Ansicht betrifft, so schlägt es nicht. Hundert Pferde können nicht schneller laufen,

als Eins, wenn sie auch mehr zu ziehen vermögen; ähnlich ist es bei den Menschen in Sachen des Urtheils." Oder ein anderes Mal heißt es noch deutlicher: „Ich möchte also der Unwissenheit und Barbarei nicht so viel Ehre erwiesen sehen; das hieße die Vernunft als Gabe Gottes heruntersetzen" (Leibniz' Werke, ed. Erdmann, S. 413 u. 213). Es steckt etwas wie eine krypto-katholische Ader in dieser englisch-philosophischen Quantitätsverehrung, wenn sie Alle mit solcher Vorliebe nach dem Kanon verfahren: Verum est, quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est (Vinzenz von Lerinum, sec. V). Deutsch-protestantischer Seits betrachtete man von jeher die „testes veritatis" als etwas dünner gesät.

Endlich möchte ich noch auf ein innerliches und qualitatives Bedenken kurz hinweisen, welches ich gegen jene Weltbefragung hege, indem ich es übrigens mehr nur wegen seines Fingerzeigs auf die richtige Erkenntnißquelle hin betonen möchte. Mit dem ethischen Urtheil der Welt als heraustretender Ansicht und geäußerter oder öffentlich produzirter Stimme erhalten wir doch streng genommen die gewünschte Sache bereits aus zweiter Hand. Ob sich darin das wirkliche und ächte Herzensurtheil der Menschen, welches wir kennen lernen möchten, auch immer den unverfälschten Ausdruck gibt? Ob nicht am Ende vielfach eine größere oder geringere Trübung und Fälschung beim Heraustreten mit einfließt, indem die großen Sophisten von Menschen vor sich selbst oder vor einander die minder reine Praxis entschuldigen und sich in ihrem Urtheil an diese letztere akkommodiren möchten, welche uns aber nach allem Bemerkten durchaus nicht maßgebend ist? Skrupulös angesehen wäre doch eigentlich nöthig, daß man der Menschheit ins Herz zu blicken und ihr stilles innerstes Urtheil vor aller beeinflußbaren Aeußerung zu belauschen vermöchte. Allein wer vermag anderen Menschen von Außen her ins Herz zu sehen?

Daß ich mit meinen Verdachtsgründen gegen ein wirkliches Zureichen der moralischen Weltstatistik als der absoluten ethischen Methode im Rechte bin, dafür liefert mir eben der vermeintliche

„Klassiker der ethischen Methode" oder Hume selbst den besten Beweis. Ich meine die merkwürdige Lehre desselben von der wesentlichen Identität der Tugenden und Talente, welcher er sogar einen eigenen Anhangsessay „über einige Wortstreitigkeiten" widmet. Es sey nemlich, erklärt er, nur ein verbaler Disput oder ein Ausdruck der ebenso häufigen, als verderblichen Philosophenneigung zum Abschweifen ins grammatikalische Gebiet und ins Wortgezänke unter dem Scheine profunder Weisheit, wenn mit Gewalt zwischen den natürlichen Fähigkeiten (talents, defects) und den „moralischen" Eigenschaften (virtues, vices) ein prinzipieller Unterschied statuirt werden solle. Sind doch, wie er meint, die konstituirenden Momente beiderseits dieselben, nemlich jedesmal eine seelische Eigenschaft, welche Vergnügen macht. Herz und Kopf stehen sich in ihrer Wichtigkeit fürs Leben gleich; vielleicht, daß das Eine mehr für ein stilles Glück, das Andere aber für den Erfolg in der Welt entscheidet. Ebenso werden Beide von aller Welt gleich taxirt und auch von der Sprache identisch behandelt. Am Ende läßt sich Einer sogar lieber für schlecht, als für dumm halten, und prahlt mit schlimmen Streichen, um sich den Schein einer ihm werthvolleren Genialität zu geben. Mag schließlich, ruhig betrachtet, die Approbation in dem einen Fall etwas schwächer und auch innerlich etwas anders ausfallen, als in dem zweiten, so genüge das doch nicht zur völligen Unterscheidung, da ja im Grunde jede Tugend ihr spezifisches Billigungsgefühl habe. Wenn die modernen Philosophen besonders hierin von dem Muster der vortrefflichen antiken Weisen abweichen, so sey dieß lediglich dem Einfluß der Theologie auf die Philosophie und namentlich auf die Moral zuzuschreiben, wodurch Denken und Sprechen aus ihrem natürlichen Verlauf herausgedrängt werden und unnatürliche Unterscheidungen entstehen (vgl. meine Darstellung Hume's S. 393 ff.).

Ich muß es Gizycki in seiner „Ethik David Hume's" lassen, daß auch er diesen gründlichen moralwissenschaftlichen Faux-pas seines Meisters beinahe vollständig einsieht und namentlich die sehr verunglückte Polemik desselben gegen das kardinale Verdienst

des Christenthums und seines einzig richtigen Gesinnungsstandpunkts in der Moral recht mißfällig hervorhebt. Ja es entschlüpft ihm dabei sogar der merkwürdige Tadel seines methodologischen Musterbilds, daß er sagt: „Eine Eigenheit des Hume'schen Denkens, die wir schon mehrmals bemerkt haben, tritt eben auch hier wieder hervor: der Philosoph betrachtet seine Objekte oft von einem zu entfernten Standpunkte aus; er bleibt häufig zu allgemein; er ist sehr geneigt, die natürlichen Unterschiede unbeachtet zu lassen; kurz er fehlt nicht selten gegen eine der wichtigsten methodologischen Regeln, gegen das Gesetz der Spezifikation" S. 120 ff. Armer „Newton der Moral", dem trotzdem alle deutschen Ethiker nicht werth sind, die Schuhriemen aufzulösen!

Denn zur Entschuldigung oder Vertheilung der Schuld fügt sein Lobredner bei, daß auch in den — rationalistischen — Systemen, welche die Vollkommenheit zum Moralprinzip machen, die intellektuellen Vorzüge und Mängel moralischen Werth oder Unwerth erhalten müssen. Gewiß! und zwar alsdann ganz mit Recht, wenn die Hauptsache oder die richtige Gesinnung vorausgesetzt ist. Daß dieß auch bei jenen nicht überall genügend der Fall ist, kann ich ruhig einräumen; allein warum bei dieser Lebensfrage des ethischen Verständnisses nur die Kleinen und Kleinsten als Hume's socii malorum aussuchen, während dem sonst stets hämisch beigezogenen Großen mit seiner „unethischen Weltanschauung" wenigstens hier geflissentlich ausgewichen wird? Ich meine natürlich Kant, und kann nicht umhin, des schneidenden Kontrastes halber den klassischen Eingang der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" hier beizusetzen: „Es ist überall nichts in der Welt, ja auch außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille. Verstand, Witz, Urtheilskraft und wie die Talente des Geistes sonst heißen mögen, oder Muth, Enschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze, als Eigenschaften des Temperaments, sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswerth; aber sie können auch äußerst

schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll und dessen eigenthümliche Beschaffenheit darum Charakter heißt, nicht gut ist" IV, 10.

Damit hat Kant zuerst und als Wendepunkt mit voller Entschiedenheit den christlichen Lapis lydius der Gesinnung in die neuere philosophische Ethik eingeführt und bildet so allerdings in einer entscheidenden Hauptfrage den diametralen Gegensatz zu Hume. Wer von Beiden hat nun den Gravitationspunkt des Sittlichen richtiger getroffen? Wer verdiente es deßhalb, wenn man nun einmal solche Redeweisen liebt, der „Newton" der philosophischen Moral zu heißen? Aber freilich, Kant war ja nur einer von den deutschen „Theologen unter Philosophenmaske", welche die Ethik verdorben haben, wie Gizycki in plötzlichem Rückfall zu Hume's antikem Klassizismus, unverkennbar namentlich auch mit Beziehung auf Kant spöttisch und geringschätzig bemerkt. Denn leider kann sich ja ein Moderner unter dem fatalen Bann des Zeitgeists und trotz besserer Anwandlungen die schöne Gelegenheit zu ein bischen gelegentlichem Kulturkampf kaum entgehen lassen, zumal wenn ihm englischer Seits die Führerhand dazu geboten wird.

Ich habe mir diesen kritischen Exkurs auf Hume's bezeichnenden Fehlgriff und seinen neuesten Verherrlicher erlaubt, einmal um wieder an einem drastischen Beispiel zu zeigen, wie neuerdings in gewissen Kreisen Geschichte der Philosophie geschrieben wird, und sodann zur Sache, um zu beweisen, wie mißlich unter Umständen jenes statistische Operiren mit dem ethischen Welt- und Massenurtheil ist. Hartenstein nennt es einmal spottend die „Empirie des Marktes". In der That erhalten wir auf diesem Weg, wenn wir ihn allein benutzen und denselben für ausreichend kompetent halten, die seltsamsten ethischen idola fori et theatri; wir bekommen neben dem zweifellos Wahren auch die verkehrtesten Straßen- und Modemeinungen der Welt, wie sie auf ihrer unmittelbaren Oberfläche zu allen Zeiten war und ist und seyn wird. Das ist aber keine Sittlichkeit, sondern höchstens Sitte, welche bekanntlich von jeher

Korn und Spreu bunt durcheinander beherbergt. Das hat einst schon der alte Rationalist Plato gegen die traditionelle Vulgärethik, wie gegen die sophistische Mode- und Bildungsmoral bemerkt.

Bereits bei der Kritik der ethischen Außeninduktion habe ich durchblicken lassen, welche andere Quelle für die sittliche Erkenntnißgewinnung zum Mindesten neben ihr, wo nicht über ihr ganz unerläßlich sey. Es ist das sittliche Eigenbewußtseyn, resp. jenes oben geschilderte ethische Vernunftgefühl desjenigen Subjekts, das über Fragen der Moral nachdenkt. Nicht blos die „Theologie", sondern auch das unverkünstelte Leben braucht hiefür schon längst den Ausdruck Gewissen. Mit demselben verbindet sich meist ganz richtig der Nebengedanke einer sehr entschiedenen Personalität oder eines intimen Privattribunals, welches der Einzelne als solcher in sich trägt. In dieser Form, welche ich sogleich gegen Mißverständnisse sicher stellen werde, betrachte ich es als die oberste ethische Approbationsinstanz, über welcher es erkenntnißtheoretisch betrachtet weder im Himmel, noch draußen auf der weiten Welt eine andere und höhere gibt. Mit Recht sagte daher Kant in der schon citirten Stelle IV, 29, daß selbst der Heilige des Evangelii sich erst davor ausweisen müsse, um als solcher erkannt und anerkannt zu werden.

Man wird natürlich im Namen einer möglichst umfassenden Außeninduktion dagegen einwenden, daß eine solche lediglich individuelle und einzelne Instanz gerade nicht im Stande sey, gemeingültige und objektive Erkenntniß statt blos subjektiver Meinung zu liefern. Denn die letztere wechsele und schwanke als δόξα im Unterschied von der soliden ἀλήθεια mit jeder zufälligen Disposition und Situation des Individuums. Und dennoch behaupte ich, daß blos diese Instanz im Stande ist, sowohl die qualitativen, als die quantitativen Bedenken zu beseitigen, welche ich früher gegen die statistische Weltbefragung erheben mußte.

Was das Erste betrifft, so lassen sich alle ethischen Hauptmomente streng genommen nur von dem Subjekte in sich selbst

erleben und auf diese Weise an der Quelle finden. Und zwar gilt dieß kaum stärker von jenen apriorischen Formalien, wie Soll- oder Pflichtbewußtseyn u. s. w., von welchen wir bereits handelten, als von der aposteriorischen Anwendung der Werthgebungsfunktion auf dieses und jenes konkrete Beurtheilungsobjekt, womit ich die Prädizirung der einen und anderen Gesinnung oder Handlung als an sich gut oder böse seyend und nicht blos als dafür geltend bezeichnen will. Die Erkenntniß bei Anderen ist allezeit erst durch den analogischen Rückschluß bedingt, für welchen mein eigenes „zu Muthe Seyn" die Basis bildet. Jenes früher geforderte „Ins-Herz-sehen-können" oder das Belauschen des sittlichen Urtheils vor aller beeinflußbaren Aeußerung ist direkt und eigentlich nur bei dem eigenen Herzen der individuellen Person möglich, welche ethisch nachforscht.

Das quantitative Bedenken anlangend meine ich, daß das eigene Vernunftbewußtseyn eine reinere und leichter erreichbare Repräsentation der Gesammtmenschheitsstimme durch konzentrirte Darstellung in sich selbst ergebe, als wenn man allezeit doch nur sehr lückenhaft draußen umhorcht und nachfragt. Selbstverständlich gilt dieß nur unter ernstlichen Bedingungen. Ich fordere mit Einem Wort, was verschiedene Engländer mit ihrem Verlangen einer Verlegung des Betrachtungsorts in den Andern ganz richtig ahnten und anbahnten, eine möglichste Entselbstung und Universalisirung der individuellen Auffassungsweise. Alles was nur das Individuum als solches angeht, was persönliche Disposition und Situation, was namentlich im Geringsten persönlich-egoistisches Interesse heißt, das ist abzuschieben oder durch absichtliche und intensive Abstraktion ferne zu halten. Ich muß den zu beurtheilenden Willen betrachten als einen solchen, welcher in gar keiner Weise, weder direkt, noch indirekt, weder jetzt, noch künftig mich oder die Meinen trifft und affizirt und mir selbst wohl oder wehe thut. Ich darf mich weder als Objekt, noch als Subjekt des fraglichen Willens ansehen, sondern muß das Problem gegenüber von meiner Ichheit in eine voll-

kommen unpersönliche und sachliche Sphäre erheben. Jene rühmend erwähnten Engländer thaten dieß doch erst halb, indem sie immer noch von meiner Handlung sprechen, die ich nur mit dem Auge des fremden Beschauers prüfen soll. Eine wirklich selbstlose Sachlichkeit ist damit noch nicht erreicht, aber allerdings beabsichtigt. Das trotzdem wieder angestreifte Gesellschaftsbewußtseyn ist bei ihnen in bezeichnender Weise Schema für das identische Vernunftbewußtseyn.

Vollziehe ich jene Entselbstung meines Betrachtens nach Kräften, d. h. mit jener Approximation, wie sie der Endlichkeit überall nur möglich ist, so mache ich mich zum individuell uninteressirten oder rein moralischen „Weltauge", um den schönen Schopenhauer-Goethe'schen Ausdruck aus dem Gedankenkreis der Kantischen und Schiller'schen Aesthetik zu gebrauchen. Ich urtheile un- oder besser überpersönlich mit der identischen Menschheitsseite in mir, und darf deßhalb für meine Ergebnisse ruhig die Anerkennung auch aller Andern präsumiren, welche sich die Mühe eines ähnlich reinen praktischen Urtheilens geben.

Es ist das nicht die schwindelhafte und chimärische Konstruktion eines „Gerichtshofs in Wolkenkukuksheim" oder einer Betrachtungs- und Beurtheilungsweise, wie sie in der natürlichen Menschenwelt gar nicht vorkommt und unmöglich ist. Es ist nicht die Erfindung eines neuen, fabelhaften und ganz eigenartigen Organs, das nur wenigen Gottbegnadigten angeblich zukäme, nicht die spekulative Erschwindelung einer praktischen Vernunft oder eines moralischen Hellsehens, wie kein vom Weibe geborener Sterblicher dieselben besäße. Nein, es ist lediglich die energische Inanspruchnahme des allbekannten menschlichen Abstraktionsvermögens und die Eruirung jener, zweifellos sowohl möglichen als wirklichen hyperindividuellen Geistesthätigkeit, bei welcher die Vernunft zur „Stimme des Ganzen" wird und nicht mehr blos die idiosynkratische Meinung des privaten Einzelnen stammelnd vorstellt. All das ist kein Schwindel, sondern hat ganz soliden Boden unter den Füßen; aber freilich braucht es ernstliches und längeres Nachdenken, was doch wohl

nicht so ohne Weiteres schon für „Spinnen" oder „Träumen" erklärt werden darf.

Vor denjenigen jedoch, welchen diese Darlegung einleuchtet, bin ich natürlich wieder weit entfernt, mich mit fremden Federn schmücken zu wollen. Vielmehr freut es mich zweimal, daß das Obige, höchstens in etwas faßlicherer und verständlicherer Weise ausgedrückt, dennoch annähernd dasselbe seyn dürfte, was z. B. die Herbart'sche Ethik mit ihrer eigenartigen Erfassung oder Erschauung der sittlichen Ideen meint und in methodologischer Beziehung gleichfalls als etwas bezeichnet, das weder Empirie im gewöhnlichen Sinn, noch Konstruktion von oben herab sey. Meistens wird deßhalb diese ganz richtige Bemerkung gar nicht verstanden.

Indessen dürfte nach unseren früheren Erläuterungen auch die „praktische Vernunft" bei Kant der Sache nach eine ziemlich ähnliche Rolle spielen, wie unsere zur Universalität erweiterte Gerichtsfunktion des einzelnen Subjekts, durch welche wir über das konkrete „Gut- oder Bösesehn" Kunde erhalten. Wir haben hier die letzte Spruchinstanz mehr von unten herauf und in Anknüpfung an die lebendige Persönlichkeit gefunden, so daß Jeder wissen kann, wie er daran ist und was wir eigentlich meinen. Kant zieht es aus den schon besprochenen Gründen vor, dieselbe Potenz womöglich von oben herab zu zeigen. Daher tritt seine praktische Vernunft sammt den analogen Begriffen stets im aristokratischen Singular des Unikums auf und präsentirt sich dem Ausdruck nach, als wäre sie ein apartes Wesen für sich, während sie doch nur unser eigenes Wesen in seinem innersten Grunde ist. Aber allerdings sollen wir nie vergessen, daß das Gemeinte eine überpersönliche und identisch-menschliche, resp. eine allgemeinvernünftige Potenz ist, welche von Ferne nicht mit dem pluralistischen Egoismus des Privatbeliebens oder mit dem Atomismus des Privatmeinens verwechselt werden darf.

Daß Kant aber trotz des verschiedenen Standorts oder Ausgangspunkts der Betrachtung in der Hauptsache ganz mit

uns harmonirt, dafür berufe ich mich zunächst auf verschiedene Aussprüche von ihm, wie wenn er sagt: „Derartiges, als der Alleinwerth des reinen Willens, braucht nicht sowohl gelehrt, als nur aufgeklärt zu werden" IV, 14; denn „jeder Mensch hat eine Metaphysik der Sitten obzwar gemeiniglich nur auf dunkle Art in sich" V, 15; daher „alle sittlichen Begriffe in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben, und dieses zwar in der gemeinsten Menschenvernunft ebensowohl, als der im höchsten Maße spekulativen" IV, 32.

Demgemäß verfährt er denn auch in seiner ganzen Darlegung und schöpft fortwährend ausdrücklich aus dieser Quelle des permanenten Spruchorts innen in uns. Das beweisen die zahllosen Beispiele, welche er gerade in seinen ethischen Ausführungen so reichlich einstreut, um an ihnen und mit ihnen zu operiren. Insbesondere ist hiefür der erste Abschnitt der „Grundlegung" instruktiv, welcher eben als „Uebergang von der — durchaus gebilligten — populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten" auftritt und deßhalb analytisch verfährt, um erst nachher dem synthetischen Gange Platz zu machen. Stets beruft er sich dabei auf das natürliche und unverbildete Urtheil eines Jeden, welcher unbefangen und ohne Präokkupation die Sache mit ihm betrachte und ihm dann zweifellos beistimmen werde. Was will dieß heißen? Er fragt allerdings nicht zuerst draußen nach, was die „Welt" von diesem oder jenem Fall faktisch halte oder wie ihr jeweiliger moralischer Kurszettel notire. Sondern innen bei sich prüft er in der von mir geschilderten Weise den vorliegenden Kasus, den er sich als Beispiel aus dem Leben gewählt hat; und wenn sein reines sittliches Urtheil gesprochen hat, so ist er fürs Zweite überzeugt, daß auch die reine Urtheilsfunktion fremder sittlicher Wesen eben als rein mit ihm identisch seyn müsse. Denn „ob dein Grundsatz auch objektiv gültig sey, kannst du nur daran erkennen, daß, weil deine Vernunft ihn der Probe unterwirft, durch denselben dich zugleich als allgemein gesetzgebend zu denken, er sich zu einer solchen allgemeinen Gesetzgebung qualifizire" IV, 25. Wir können

hier von allen anderweitigen Bedenken gegen die Formel des kategorischen Imperativs als letzten Moralprinzips ganz absehen und wollen nur das methodologische Moment herausheben, welches völlig mit uns im Einklang ist. Besagt doch die hier angestellte Probe nichts Anderes, als eben die Erwägung eines fraglichen Falls vor dem Tribunal der völlig unpartheiischen überpersönlichen Vernunft, zu welcher sich das prüfende Subjekt in praktischem Abstraktionsprozeß zu erheben hat, um Auskunft zu erhalten. Ein richtigeres Verfahren, als dieses kann ich mir in der That nicht denken.

Und dennoch, wird man mir ungeduldig hier ins Wort fallen, hat derselbe Kant mit diesem angeblich richtigen, ja allein richtigen Verfahren etwas so total Verfehltes gefunden, wie den hohlen Formalismus seines kategorischkalten Pflichtstandpunkts, und ist von der einzig wahren Einsicht gänzlich ferne geblieben, daß die universelle Glückseligkeit, oder wie man es sonst ausdrückt, das ewige und unumstößliche Moralprinzip sey, welches allein der Ethik Fleisch und Blut, mit Einem Wort Leben anstatt eines todten Skeletts zu geben vermag. Dieß beweise doch unumstößlich, daß er auf dem falschen Wege suchte und daß er wenigstens hier der gehaltlosen Spinnmethode huldigte, statt frisch und voll ins Leben hineinzugreifen, das ihn etwas Besseres hätte lehren müssen. Umgekehrt haben die meisten Engländer und namentlich Hume jenes allein wahre Moralprinzip der allgemeinen Glückseligkeit oder des universalen Wohlwollens klar und bestimmt auf den Schild erhoben — ein Beweis, daß auch ihre Methode die bessere war! Denn „an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen", das gilt von den beiderseitigen Wegen des Forschens verglichen mit den Resultaten.

Gewiß hat dieser Einwand vielen Schein; aber doch nicht mehr. Denn allerdings gestehe auch ich in meinem Aufsatz „Eudämonismus und Egoismus, eine Ehrenrettung des Wohlprinzips" offen zu, daß das selbstlose Wohlwollen oder die ächte Liebe für das einzig definitiv befriedigende und lebensvolle Moralprinzip zu halten sey. Hiezu habe ich bei einer früheren

Gelegenheit der vorliegenden Untersuchung selbst bereits bemerkt, daß Kant sich durch die hochberechtigten Interessen seines ethischen „Apriori" und Sollstandpunkts nicht abhalten zu lassen brauchte, dem gleichfalls beizutreten. Doch war es jedenfalls nicht die überspannende Hochhaltung dieser Momente allein, was ihn an der Erreichung des endgültig Wahren hinderte, sondern es kam wohl noch ein anderes und gewissermaßen entgegengesetztes Moment hinzu. Wir haben dasselbe um so mehr noch namhaft zu machen, als es gerade umgekehrt einen Mangel an spekulativem Muth und eine zu niederempiristisch gehaltene Anschauung verrathen dürfte, bei welcher er namentlich auch mit den Engländern auf gleichem Boden stand.

Von vorne herein war nemlich Kant auf dem ganz richtigen Weg und hat wenigstens die Eine negative Hälfte der Wahrheit mit mehr Entschiedenheit und Reinheit erhärtet, als irgend sonst ein philosophischer Ethiker und besonders auch als alle Engländer: ich meine seine unerbittliche Befehdung und Verwerfung des gröberen oder feineren Egoismus als des wahrhaft Bösen, welche Erkenntniß ihm durch das untrügliche Gefühl seiner tiefethischen Persönlichkeit an die Hand gegeben war.

Trotzdem hatte er zur andern positiven Hälfte, welche gerade für ihn in diesem Zusammenhang so nahe lag, oder zur Statuirung der Liebesgesinnung als des wahrhaft Guten wenigstens nicht den rechten freudigen Muth, sondern wich aus und schwenkte ab. Denn um die Liebe im Unterschied von verschiedenen Abarten und Vorstufen oder nicht hiehergehörigen Erscheinungen ethisch rein und wirklich egoismusfrei zu fassen, muß sie allerdings als ein hingebendes „Leben im Andern" gedacht werden. Ein solches Hinausgehen des praktischen Geistes über sich selbst war aber seiner Psychologie oder Pneumatologie beinahe als chimärisches Unding verdächtig, ähnlich wie er auf theoretischem Gebiet mit dem bewußtseyns-transscendenten „Dingansich" so eigenthümlich und unhaltbar zagte. Beidemal hemmte ihn die halbe Mitverschlungenheit in die engen Bande des empirischen und besonders englischen Idealismus, welcher jedenfalls in seiner

Konsequenz theoretisch und praktisch solipsistisch ist. Dadurch machte sich Kant die positive Ueberwindung des Egoismus, welche mir der eigentliche Lebensnerv seiner vortrefflichen Ethik zu seyn scheint, selbst zum Schlusse unmöglich und blieb hart vor dem Ziel bei einem kalten Formalismus stehen. Die intellektualistische Allgemeinheit des kategorischen Imperativ schob sich irreleitend an die Stelle der praktischen Allbeziehung und hyperindividuellen Weitherzigkeit einer vernünftigen Liebe.

Einen interessanten Beleg für diese Entwicklung gibt eben die Ethik Hume's. Ich sagte oben, daß er die universelle Glückseligkeit oder das Wohlwollen als Moralprinzip aufgestellt habe, wofür ihn sein neuester Darsteller aufs Höchlichste preist. Auch ich kann hierin dem Schotten im Wesentlichen nur beistimmen. Blos möchte ich bemerken, was Gizycki völlig übersieht oder ignorirt, daß jene Lehre sich erst in der späteren Moral von Hume findet. In der ersten Darstellung, welche unleugbar in konsequenterem Zusammenhang mit den theoretischen Anschauungen und aus Einem Guß gearbeitet ist, statuirt er vielmehr als Moralprinzip die „Sympathie". Dabei läßt er durch eine Fülle von Beispielen und durch ausdrückliche Erklärungen gar keinen Zweifel darüber, daß er dieselbe ganz harmlos als solipsistisches und unschuldig egoistisches „Erleben in sich selbst" beim Anblick eines fremden Ergehens fasse. Bestimmt davon verschieden ist sein späteres Prinzip der „Humanität" oder des „allgemeinen uninteressirten und selbstlosen Wohlwollens". So richtig und ehrenwerth diese Aenderung sachlich ist, so wenig ist sie mit den stehengelassenen grundlegenden Sätzen seiner Erkenntnißtheorie und Psychologie überhaupt irgend in Einklang gebracht, welche durchaus auf ein theoretisches und praktisches Privatleben des empirischen Subjekts in seinem eigenen undurchbrechbaren Bewußtseynskreis, also schließlich auf Solipsismus und Egoismus hindrängen (vgl. meine Darstellung Hume's S. 335 ff., bes. 340).

Kant nun war für eine solche Inkonsequenz theoretisch zu klar und streng; praktisch aber lag ihm viel zu viel an einer

gründlichen Eliminirung des Egoismus, als daß auch er das „Wohlwollen" mit vollem Vertrauen hätte acceptiren mögen. Denn in der fortdauernden Nachbarschaft jener erkenntnißtheoretischen und psychologischen Vordersätze über die Vornirung des Geisteslebens auf sich selbst war ihm jene Gesinnung trotz Allem und Allem wenigstens des feinen Egoismus einigermaßen verdächtig.

Kehren wir übrigens von diesem nothwendigen Exkurs wieder auf unseren näheren Zusammenhang zurück, nachdem ich in Kürze die verschiedenen Momente angegeben habe, von welchen Kant's unhaltbare Stellung zum Begriff des selbstlosen Wohlwollens oder der Liebe in Wahrheit herkam. Auf Grund dessen breche ich jetzt dem vorangestellten und so scheinbaren Einwand der Gegner von Kant's Methode geradezu die Spitze ab und behaupte, daß jene Mängel des deutschen Ethikers just mit der Methodenfrage überhaupt gar nicht zusammenhingen, wie sie uns im Unterschied von der Wesensuntersuchung hier beschäftigt. Mit andern Worten erwuchsen sie ihrer Natur nach durchaus nicht daraus, daß Kant es etwa an einer umfassenden Außen- oder auch Inneninduktion über dasjenige fehlen ließ, was überall für gut oder böse gilt.

Ich setze einen Fall, welcher bei seiner ziemlichen Einfachheit höchst wahrscheinlich auch für Kant selbst zutrifft. Es sey ihm irgendwie die Thatsache bekannt gewesen, „daß alle Eigenschaften und Handlungen des Geistes, welche jemals allgemein von den Menschen gebilligt und gelobt worden sind, eine Tendenz zu unmittelbarer oder mittelbarer Hervorbringung von Glück, von befriedigtem Bewußtseyn in einzelnen Individuen oder ganzen Gruppen haben" (Hume-Gizycki's Newton'sche Formel für den Begriff des Guten). Sagt unser deutscher Philosoph in seiner Tugendlehre doch selbst, nur noch reiner, weil vorsichtiger gegen den Egoismus, daß alle Tugend gegen die Mitmenschen in der Beförderung ihrer Glückseligkeit bestehe.

Was folgt aber daraus auf seinem Standpunkt? Streng genommen noch nichts. Glückerzeugung kann das ausnahms-

lose Objekt seyn, auf welches ein gebilligtes Subjekt oder Streben sich richtet. Allein es handelt sich in letzter Instanz nicht um das, was ich thue, sondern warum ich es vollbringe; mit andern Worten, es entscheidet noch nicht jenes Objekt, sondern erst das Motiv meines Handelns über den sittlichen Werth desselben. Mit jenem Thatbestand der Glücktendenz als Objekt betrachtet wären verschiedene ziemlich unreine Motive immer noch vereinbar. Auf jenen käme es auch heraus, wenn alle Menschen nur aus ehrgeizigem Verlangen nach dem Gelobtwerden von Anderen, oder aus „gewissensepikuräischem" Verlangen nach dem Lob ihres eigenen Gewissens, resp. aus Furcht vor seinem Tadel handelten. Auch der Halbpart-Egoismus bestände damit, welcher für das allgemeine Wohl arbeitet, um auch für sich selbst dadurch die größte Portion zu erwerben. Angenommen, daß ein Wesen, welches seinerseits nicht die mindeste Disposition zur selbstlosen Liebe in sich besäße, jenen Thatbestand auch in der größten statistischen Vollkommenheit nur von Außen betrachtete: es würde am Ende auf die eine oder andere dieser minder reinen, weil halb oder ganz egoistischen Triebfedern vermuthend gerathen, aber nimmermehr die Seele der Liebe in allen jenen Handlungen von Außen her zu finden vermögen. Sie läßt sich überhaupt ihrer Natur nach gar nicht von Außen entdecken; also kann gerade das Wesen des Guten niemals durch Außeninduktion erhoben werden, sondern es muß innerlich im Eigenleben gehegt und damit erfaßt werden, um dann erst weiterhin als Anhalt für die analogische Projektion auf die Beurtheilung anderer Menschen zu dienen.

Ich bin nun wahrlich sehr weit entfernt, die edle Seele Kant's im letzteren hypothetischen Fall zu substituiren und ihm schnöde zu insinuiren, er habe eben seinerseits keine selbstlose Liebe in sich faktisch besessen; sonst hätte er sie auch draußen als Kern aller Sittlichkeit erfassen müssen. Nein, gewiß nicht! Wohl aber wußte er in der Theorie unter dem Bann verschiedener Vorurtheile nichts Rechtes mit ihr anzufangen, und deßhalb blieb er lieber im Pflichtformalismus der Achtung vor dem

Gesetz als dem einzig zulässigen, weil seiner Ansicht nach reinen und egoismusfreien Motive stecken.

Wenn umgekehrt die Engländer, und unter ihnen besonders Hume in seiner späteren Ethik, das universale Wohlwollen glücklich trafen, so will ich gerne von einer nicht ganz tadellos reinen Fassung dieses Punktes bei ihnen absehen und jetzt wie früher zugestehen, daß sie dabei ein gesunder ethischer Takt geleitet hat, der sie über den todten Punkt ihrer sehr andersartigen theoretischen Anschauungen vom Wesen des Geistes u. s. w. glücklicher, als den unerbittlich konsequenten Kant hinwegführte. Denn der Engländer ist im Grund viel weniger doktrinär als der Deutsche, und nimmt es deßhalb z. B. auch auf politischem oder sozialem Gebiet mit einer gesunden Inkonsequenz gegenüber von seinen eigenen Prämissen weit weniger genau, wenn sie nur wieder richtig ins praktische Leben trifft. Dabei half ihnen in der ethischen Frage ihr so stark entwickelter Nationalsinn für das „cui bono?“ Je axiomatischer ihnen von jeher die Wahrheit feststand, daß alles vernünftige Wollen dem Objekte nach Wohl-Wollen sey, um so leichter assoziirte sich damit als sprachlich verwandt und sachlich damit zusammenhängend, wenn auch keineswegs identisch, die glückliche Eingebung des gesunden ethischen Takts, daß alles löbliche Wollen dem Motive nach Wohlwollen oder Liebe sey. Das bonum-velle und das benevelle, das Wollen des „Guts“ als Gegenstand aus der treibenden Gesinnung des „Guten“ und Edlen heraus, floß ihnen unmittelbar zusammen und gab ihnen damit sachlich das Richtige, ohne daß sie aber meines Wissens je diesen feinen und unter Umständen so hochwichtigen Unterschied zwischen Beiden zu erkennen oder wenigstens zu markiren wußten, welcher bei Kant mit Recht das punctum saliens seiner ethischen Bohrarbeit bildete. Schwindel oder metaphysische Subtilität ist das wiederum von ferne nicht, wie ich durch meine Darlegung klar gezeigt zu haben hoffe; wohl aber ist es abermals ein etwas tiefer liegender und schwieriger Punkt, der scharfes Aufpassen erfordert, um nicht die üblichen ethischen Konfusionen zu erhalten.

Wäre also wie gesagt nicht der Damm jener Vorurtheile Kant's konsequentem Denken vorgelegen, so hätte er sicherlich von jener Thatsächlichkeit des Guts als Objekt auch seinerseits genug gewußt, um es unter Statuirung der Liebe in die allerdings allein lebenswahre geradlinige Verbindung mit dem Guten als Motiv zu bringen, statt daß er jetzt beide unnatürlich auseinanderreißt. Nur soviel wollte ich zeigen, daß er auch hier wieder trotz seines Fehlgriffs unendlich viel feiner und eindringender denkt, als seine oberflächlichen Tadler und Verächter nur ahnen oder verstehen. Und fürs Andre wollte ich namentlich die Behauptung widerlegen, daß sein Mißgriff aus der Falschheit seiner Methode, d. h. aus seiner bloßen Anwendung der ethischen Innenbeobachtung oder Gewissensbefragung, anstatt aus der umfassenden Außeninduktion herstamme. Gerade umgekehrt hat die letztere jedenfalls bei diesen Grundproblemen gar keine Stimme, wie wir sahen; überhaupt aber kann ich ihr in allen ethischen Dingen nur eine vorbereitende und berathende, wenn auch in dieser Form sehr wichtige und unentbehrliche Stimme zweiten Grades zugestehen.

Am werthvollsten, weil wirklich nur von ihr erfüllbar, ist die Leistung derselben, daß sie mich historisch über die mannigfachen Wechsel und Wandlungen der ethischen Anschauungen in der Gesammtentwicklung der Menschheit belehrt. Das wird mich für den systematischen Aufbau der Ethik in meiner Zeit jedenfalls davor bewahren, jener materialen Ueberschätzung des ethischen Apriori zu huldigen und jene vermeintlich fixe Kodifizirung desselben als uranfänglichen Geistesbesitzes anzunehmen.

Sodann versteht es sich von selbst, daß wir den ethischen Innen- und Selbstbeobachter nicht unter der Glasglocke einer sozialen Absperrung gegen seine Zeit und Mitwelt aufgewachsen denken dürfen. Ein solcher Kaspar Hauser gibt gar keinen normalen Menschen, geschweige denn einen wissenschaftlichen Ethiker. Der Letztere, wenn Einer, muß im richtigen Sinn auf der Höhe seiner Zeit stehen; dem Ideale nach sollte er die gesammte Kulturerrungenschaft der Vorzeit und Mitwelt in seinem geistigen Habitus

deponirt und konzentrirt tragen; es sollten alle ethischen Saiten, welche überhaupt schon bis zu seiner geschichtlichen Phase hin zum Schwingen gelangt sind, stärker oder schwächer auch in ihm selbst klingen. Er vor Allem muß dem Grundsatz huldigen: Nil humani a me alienum puto, will er anders wirklich die Stimme der Menschheit, von der wir oben sprachen, in sich selbst vernehmen, und nicht etwa blos ein vermeidbar kleines Bruchtheil davon sein eigen nennen. Und was er zwar in sich selbst trägt, aber vielleicht nur leicht angedeutet und keimartig besitzt, so daß es am Ende von ihm übersehen würde, das muß er sich durch lebendigste Welt- und Menschenbeobachtung verdeutlichen und expliziren nach des Dichters Wort:

„Willst du dich selber verstehen, so sieh', wie die Andern es treiben;
Willst du die Andern verstehen, blick' in dein eigenes Herz!"

Man sieht, daß ich der Außenbeobachtung und dem rezeptiven Gewinn von der Seite des förmlichen Nicht-Ich her an ihrem Ort alles Recht auch in der Ethik widerfahren lasse. Aber ich betone fortwährend mit größter Entschiedenheit den Zusatz: an ihrem Ort. Denn davon nehme ich natürlich keine Silbe zurück, daß all dieß nur Vor- und Hülfsarbeit für das eigentliche ethische Forschungsgeschäft sey, während das letztere dem Boden der Innen- und Eigenbeobachtung angehöre. Ist das Gleiche auch sonst die Sachlage der Philosophie, so gilt es ganz besonders von der philosophischen Ethik. Wie wenig dieß ein bloßer Machtspruch ins Blaue hinein und ein „rationalistischer" Wunsch eher, als eine Wahrheit sey, das hoffe ich durch alles Voranstehende für Jeden bewiesen zu haben, der sich wenigstens die Mühe geben will und die unvermeidlich etwas schwierigen Auseinandersetzungen durchdenken mag.

Ich schließe indessen die ethische Methode hiemit noch nicht einmal ab, sondern gehe getrost noch einen Schritt im „Rationalismus" weiter. Das Bisherige war trotz seiner energischen Verlegung ins Innenbewußtseyn und der eventuell sich anschließenden Denkanalyse doch in methodologischer Beziehung so ziemlich eine rezeptive Wahrheitsgewinnung, wie ich bereits ruhig selbst

erklärte; also mag man es meinethalb gerne „Erfahrung“ nennen, wenn man nur die wichtige nähere Modifikation nicht vergißt, welche dieselbe hier durch ihr spezifisches Arbeitsgebiet erhält. Dazu muß nun aber fürs Zweite in der ethischen Erkenntnißthätigkeit so gut, wie irgendwo im wahren und namentlich im philosophischen Erkennen, das freikonstruktive spontane Denken von bewußter Absichtlichkeit kommen.

Man liebt es neuerdings von Seiten des Antirationalismus, z. B. eben auch bei H. Wolff und Gizycki, dieses ganz unentbehrliche Moment, für welches wir Anderen von jeher stritten, unter dem Namen der „produktiven Phantasie“ auch in die hyperempiristische Richtung einzuschmuggeln. Daß dieß jedenfalls kein Begriff ihrer unnatürlich überschätzten englischen Erkenntnißlehre ist, werden sie mir doch wohl bei näherem historischem Nachsehen zugestehen, wenn sie bemerken, wie bei jener der passive Imaginationsstandpunkt so ganz entschieden überwiegt. Insbesondere ist der Begriff in thesi so unhumisch als nur irgend möglich, obschon ich zugebe, daß die selbstverständlich weit bessere Praxis da und dort sogar bei dem Schotten durchschlägt und einzelne richtige Schlaglichter bis in die Theorie hereinfallen läßt (vgl. meine Darstellung S. 325. 330. 337. 339). Wenn neben diesen besseren Velleitäten und unmotivirten „rationalistischen“ Anwandlungen der empiristisch-passive Grundcharakter dennoch vorherrschend bleibt, so wird es schwer halten, nach neuerdings beliebter Manier dieß für ein ausgeartetes Hume'sches Spezifikum statt für die ganz normale Konsequenz seiner Vorgänger zu erklären.

Zur Sache habe ich übrigens gar nichts gegen jene Einführung der „produktiven Phantasie“ oder wie sie es sonst nennen wollen, sondern begrüße vielmehr diesen Anfang der Besserung und umsichtigeren Besinnung im Antirationalismus mit Genugthuung. Ich halte mich dabei mit Vorliebe an das harmlos vorgesetzte Adjektiv „produktiv“, welches man bisher aus dem betreffenden Lager so wenig zu hören bekam. Auch gegen die „Phantasie“ will ich nicht allzuviel einwenden. Es ist ja kein

Zweifel, daß die Geistesarbeit des genialen Künstlers kein schlechthin apartes Unikum ist, welches nicht seine Analogien auch in der sonstigen, wahrhaft geistigtiefen Thätigkeit besäße. Insbesondere räume ich gerne ein, daß gerade die „werthempfindende Vernunft" der Ethik in Verwandtschaft mit der künstlerischen Phantasie stehe (Lotze, Mikrokosm. I, 276). Sicherlich werden gerade die Antirationalisten selbst sich reiflich vorgesehen haben, ob nicht ihr neuer Sprößling — aus der Kant'schen Kritik der reinen Vernunft! — in allzunaher Liaison mit dem „Dichten und Träumen" stehe, welches ihnen bekanntlich so odios ist. Wir sind also in dieser Hinsicht beruhigt, etwas ganz anständig Solides zu erhalten, das auch auf dem Gebiete ernsten Denkens und Sinnens, und nicht blos in den heiteren Gefilden der spielenden Kunst zu brauchen ist. Alsdann aber sind wir Anhänger eines produktiv-synthetischen Denkens, ja meinethalb sogar des horriblen „Spekulirens", von dieser „Phantasie" nicht mehr viel weiter entfernt, als um — eines Wortes Länge!

Sehen wir nun näher zu, wie es sich mit dieser bewußtkonstruktiven Selbstthätigkeit des Denkens, oder wie man es bei gleichem Sinn sonst nennen mag, für unsere spezielle Untersuchung der Ethik verhalte. Warum brauchen wir sie? Wie vollzieht sie sich eigentlich? Woran haben wir schließlich eine Garantie für die schwindelfreie Wahrheit ihrer Produkte?

Was die erste Frage betrifft, so glaube ich, daß schon die bisher erwogene Innenbeobachtung der verschiedenen ethischen Werthtaxationen an jener freikonstruktiven Thätigkeit eine werthvolle Parallelbewegung gewinnt, welche ihr bei ihrem Geschäft lehrreich in die Hände arbeitet. Jene sittlichen Gewissensurtheile sind zunächst lauter einzelne; und wenn sie mir auch, unter Einhaltung der oben bemerkten Bedingungen, für den konkreten Fall untrügliche Kunde geben, so habe ich damit doch noch keine allgemeinere Erkenntniß, oder es fehlt mir noch an den Formeln, welche die einzelnen zusammengehörigen Fälle umfassen. Es handle sich z. B. darum, in letzter Instanz zu finden, was das Wesen des Guten oder Bösen überhaupt sey — gewiß keine

unnöthige Subtilität oder kein verwerfliches Schweifen ins Allgemeine, sondern eine unabweisbare Erkenntnißforderung!

Wie werde ich nun jene Formeln niederen oder höheren und höchsten Grades finden? Ich leugne gar nicht, daß sie durch wahrhaft sorgfältige Analyse des inneren Beobachtungsmaterials gefunden werden können. Allein dasselbe besitzt trotzdem verschiedene Seiten, die nicht von gleichem Werthe sind, obwohl sie sich etwa in allen gebilligten oder mißbilligten Objekten auf gleiche Weise als wesentliche Merkmale vorfinden. Man denke an das frühere Beispiel, daß in der That bei allen mit Recht gebilligten Willensrichtungen oder Handlungen das Gut oder Glück als Ziel, und die selbstlose Liebe als motivirende Gesinnung vorkommt. Was ist nun unter diesen Merkmalen, welche beiderseits als wesentliche in sämmtlichen Einzelexemplaren identisch wiederkehren, das grundwesentliche Merkmal, welches wir suchen, und was unter ihnen das oder die abgeleitet wesentlichen, um mit diesen völlig unanfechtbaren Terminis der Logik zu reden? Schon bei Naturobjekten wird hier vielfach nur eine etwas andersartige und qualitativere Betrachtung, etwa die immanent teleologische noch weiterhelfen, da die quantitativ-statistische Erwägung nach der Allgemeinheit des Vorkommens der Merkmale nicht mehr weitere Auskunft gibt. Oder wird unter Umständen das Experiment im Unterschied von der Beobachtung eingreifen können, dessen gewissermaßen deduktive Natur tiefer in die innere Struktur und Organisation des fraglichen Objekts einblicken läßt.

In ähnlicher Weise behaupte ich, daß für jene ethischen Untersuchungen und allgemeineren Formulirungen das frei-konstruktive Denken mit seinem mehr deduktiven, aber deßhalb keineswegs auch schon bodenlosen Weg die Beobachtung wird unterstützen können. Entweder gibt es ihr überhaupt erst den richtigen Wink, oder verstärkt es ihre Ergebnisse, indem es bestätigend mit denselben zusammentrifft. In solcher zusammenarbeitenden Weise dürfte z. B. das Wesen des Guten ebensowohl aus der eindringenden Innenbeobachtung der einzelnen

Fälle von Gutseyn induzirt, als aus dem, natürlich richtig und solid erfaßten Wesen des Gewissens deduzirt werden können. Denn das ist ja sicherlich weit gefehlt und nur eine turbulente Oberflächlichkeit, welche z. B. Bakon, der Vater der Induktion, noch keineswegs theilt, daß Induktion und Deduktion methodologische Todfeinde wären, zwischen denen man mit brüskem aut — aut nur zu wählen hätte. Auch das ist nur ein Wahn, daß die Deduktion bestenfalls immer nur ein tautologisches Herabsteigen auf ganz denselben Leitersprossen wäre, welche zuvor auf die Höhe geführt haben. Ein solcher Laubfrosch ist unser Denken denn doch nicht!

Es dürfte aber noch ein anderer wichtiger Grund seyn, warum gerade die wissenschaftliche Ethik jenes freikonstruktiven Elements nicht entrathen kann. Die Ethik ist Wissenschaft des Seynsollenden im Unterschied vom blos Seyenden. Dieß hat fürs Erste den früher allein betonten Sinn, daß sie es allezeit mit der Werthtaxation, also mit einer zweiten und ganz eigenartigen Reflexbestimmung hinsichtlich des Seyenden und Wirklichen zu thun hat. Nun liegt aber fürs Andere noch ein Weiteres darin, an welches man sogar vornehmlich zu denken gewohnt ist. Ihr Gebiet ist das praktische Geistesleben. Dieß ist im Unterschied vom natürlichen Universum oder wenigstens weit mehr, als dieses, keine fixe und abgeschlossen gegebene Größe, die nur wir successive zu erfassen haben, während sie selbst in weitesten Zeiträumen ruhig und fertig dasteht. Vielmehr ist der praktische Menschengeist *an sich* eine werdende und wachsende Größe, dessen nimmer ruhende Signatur Entwicklung und Geschichte bildet. Man mag dabei über die Freiheit in letzter metaphysischer Instanz denken, wie man will, jedenfalls ist dieser geschichtliche Fortgang nicht *blos* ein Naturprozeß, sofern man anders die Worte nicht konfusionshalber mißbrauchen will. Es ist ein Entwicklungsprozeß, bei welchem die praktische Freithätigkeit und das Sollen oder Ideal, werde es nun indeterministisch oder geistvoll deterministisch gefaßt, einen sehr wesentlichen Mitfaktor bildet. Und da sich dieß natürlich über-

wiegend im Lichte des Bewußtseyns bewegt, so folgt daraus einfach, daß der praktischen und faktischen Freithätigkeit die theoretische des ethischen Konstruirens und der freithätigen Synthese in moral- oder sozialwissenschaftlicher Beziehung entsprechen muß.

Ich behaupte Angesichts der Geschichte keineswegs, daß die Theorie der ethischen Konstruktion immer vor der Praxis des ethisch-historischen Vollbringens vorausgehe. Aber ebenso thatsächlich ist, daß sie dieß sehr vielfach that und thut, oder daß wenigstens in der Koincidenz von Theorie und Praxis Beide einander die Hand reichen (vgl. meine Rede über „die Philosophie und das Leben" S. 29 ff.). Jedenfalls ist es kein titanischer Uebermuth oder Schwindelgeist, wenn der prometheische Funke in der Menschheit im Flusse der stets nach vorwärts weisenden Entwicklung auch Nichtwirkliches voraus bedenkt, ob es sich nicht der Mühe lohne, dasselbe früher oder später thatkräftig zu verwirklichen und aus der Welt des Ideals in diejenige des konkreten Daseyns einzuführen. Weit weniger werden dieß natürlich Fragen der Alltagsmoral seyn, über welche bei der unendlichen Häufigkeit und Frühzeitigkeit ihres Vorkommens die Menschheit weit rascher und sicherer ins Reine kam; wohl aber wird es sich um größere Probleme etwa aus der politischen und sozialen Sphäre handeln können, ähnlich wie auf juridischem Gebiet das Civilrecht in seiner Ausbildung dem Staats- und vollends dem Völkerrecht so beträchtlich vorauslief.

Ich will indessen diesen letzteren Punkt wieder zurückstellen, indem ich mich der zweiten obigen Frage zuwende, wie sich denn eigentlich das bewußtfreithätige Denken auf ethischem Gebiet vollziehe. Bekanntlich ist der induktive Weg der Begriffsbildung im engeren Sinn nur der Eine, ob auch ganz überwiegend ergiebigere von beiden Wegen, auf denen wir wenigstens inhaltlich betrachtet zu unseren Begriffen gelangen. Hier geht die Gruppe der zusammengehörigen Exemplare, als Material der Abstraktionsarbeit, voraus und der Begriff folgt hinten nach. Nun kommt es aber ohne allen Schwindelverdacht z. B. im Jus doch auch vor, daß Begriffe fürsorglich vorauskonstruirt werden,

die erst auf die Erfüllung mit konkreten Exemplaren oder Fällen warten, auf welche sie dann Anwendung finden. Eben diese letztere Art von Denkthätigkeit habe ich nun auch für die Ethik mit im Auge.

Das beigezogene Beispiel des ehrenfesten Jus wird uns hoffentlich zum Voraus vor dem Verdachte schützen, als ob wir etwa eine Konstruktion ethischer Wahrheiten empfehlen wollten, welche ins bodenlose Blaue hinein sich aufschwindelte. Für alle Erkenntniß ohne Unterschied gilt der kritische Satz, daß wir materiale Elemente nicht zu erzeugen vermögen, sondern sie uns rezeptiv geben lassen müssen. So hat sich also auch jede ethische Konstruktion ans Gegebene zu halten, um überhaupt Boden zu besitzen und anfangen zu können. Was ist nun für sie das Gegebene? Da ihr Objekt in allererster Linie das menschliche Wollen und Handeln bildet und alles Andere nur insofern hereinkommt, als es damit in irgend eine Beziehung tritt, so muß sie ihre Stellung in der Menschennatur als einer gegebenen und erfahrungsmäßigen nehmen, welche sie nach den früheren Ausführungen selbstverständlich mit umfassendster Umsicht kennen zu lernen hat, um nicht mit einem ärmlichen Bruchstück zu operiren. Psychologie oder besser Anthropologie macht ihre unerläßliche Basis aus.

Man wird mir einwenden, daß ich damit unter schnödem logischem Widerspruch gegen Früheres recte via in die von mir selbst so ernstlich verworfene Seyns-Ethik einlenke, welche blos die wirkliche Natur des praktischen Menschen und seines thatsächlichen Handelns beschreibe, aber nicht auf ein Seynsollendes komme. Ich habe mich vorgesehen. Einmal handelt es sich hier nicht mehr um die Prinzipien der Werthgebung oder Gesinnung, sondern nur um deren Ausführung und Anwendung auf konkrete Gestaltungen. Und fürs Andere würde jener Einwand nur etwa bei einem rein ätiologischen Wesen gelten, welches lediglich naturartig sich entwickelte und in der ausschließlichen Form von Ursache und Wirkung a tergo nach vorwärts getrieben würde. Nicht aber gilt er von einem teleologi-

schen Wesen, wie es vor Allem der Mensch ist und trotz aller Anfechtungen der Antiteleologen allezeit bleibt. Die anthropologisch gegebene Natur ist ein System von Zweck- und Zielanlagen, welche die Andeutung eines Eventuellen, vielleicht Künftigen und jedenfalls zunächst nicht Seyenden sind. Hier weist die eigene Natur des Gegebenen über sich selbst als lediglich gegebene hinaus und treibt die Untersuchung nothwendig auf die Frage: Was will oder soll dieß Wesen mit einem solchen Anlagensystem, was ist seine angelegte Tendenz und sein Sinn nach vorwärts, was ist mit Einem Wort sein indizirter Beruf, den es erfüllen soll? Die menschlichen Zweckanlagen sind sozusagen reale Fragen, welche ausdeutende Antwort erheischen. Die ethische Konstruktion steht somit schon hienach einerseits fest auf gegebenem Boden, und geht doch fürs Andere über denselben freibildend hinaus; obwohl Idealwissenschaft, ist sie dennoch solid, und keineswegs ein werthloses „Dichten und Träumen".

Wir sind damit bereits in die dritte Frage hineingeführt, woran wir denn schließlich eine Garantie für die schwindelfreie Wahrheit jener Freiproduktionen haben. Außer dem schon Geleisteten füge ich noch Folgendes bei. Gewiß haben wir ein jedes derartige Gebilde, das wir in unserem Geiste entwerfen, nachträglich immer wieder dem alten Tribunal zu unterwerfen, welches allein definitiv, soweit es menschenmöglich ist, über Gut oder Bös, über Billigung und Mißbilligung entscheidet. Wir haben kurzgesagt gerade wie bei real vorliegenden Beurtheilungsobjekten unser „Gewissen" zu fragen, was es nunmehr auch zu jenen hypothetischen Objekten sage. Denn das, daß sie zunächst nur hypothetisch und nicht sinnenpräsent sind, beeinträchtigt die Möglichkeit ihrer ethischen Prädizirung keineswegs, sofern ja auch bei dem real Wirklichen doch nicht die sinnenpräsente Seite den Ausschlag gibt.

Hiezu kommt noch ein Zweites, welches sich namentlich wieder durch das verwandte Gebiet des Jus verdeutlichen läßt. Ich habe bereits davon gesprochen, daß die Ethik unter Umständen namentlich in Dingen des gesellschaftlichen und staatlichen

Lebens eine prometheische Aufgabe zu erfüllen und nicht blos, natürlich mit beigefügter Werthtaxation, die Wirklichkeit zu kopiren und ihr nachzuhinken hat. Bei einer solchen Entwerfung zukünftiger Ideale, für welche in der realisirten Wirklichkeit noch wenige oder gar keine annähernden Exempel vorliegen, ist die Gefahr doppelt groß, daß wichtige Faktoren in der Rechnung übersehen werden. Und gerade bei gedankenmäßigen Gestaltungen, welche, wenn dereinst realisirt, tief in alle Verhältnisse eingreifen, liegt es sehr nahe, daß von den unendlich vielen mit zu berücksichtigenden Momenten keineswegs alle schon zum Voraus gehörig bedacht und erwogen werden. Denn die Kombinationen und Komplikationen des konkreten Lebens, für welches jenes Gedankending doch bestimmt ist, übersteigen alle und jede Voraussicht auch des sorgfältigsten Denkens.

So kann es nach dem berühmten Kant'schen Worte kommen, daß Etwas „in der Theorie richtig ist, paßt aber nicht für die Praxis". Ich weiß recht wohl, wie der große Idealist selbst sich zu diesem Worte gestellt hat, und schließe mich sogar ohne logischen Widerspruch gegen das vorhin Bemerkte seinem Tadel dieser landläufigen Redeweise an. Nur sage ich, daß die ganze These in dieser Fassung falsch und amphibolisch ist. Was schlechterdings, und nicht blos nach der voreiligen Meinung einer blasirten Faulheit für die Praxis weder jetzt, noch je paßt, das ist eben genau betrachtet auch in der Theorie falsch, oder es enthält sicherlich einen der oben vermutheten Rechnungsfehler, weßhalb die Sache nicht stimmen will.

Darum ist es ganz unerläßlich, daß auch die bestgemeinte Theorie jedenfalls in derartigen Gestaltungsfragen sich der Kontrolle und Korrektur durch die lebendige Praxis offen hält. So kann ja auch das Jus im weiteren Sinn zumal in rascharbeitenden Blüthezeiten seiner gesetzgeberischen Thätigkeit nicht umhin, sich das Konzept hinterher doch wieder vom Leben korrigiren zu lassen und diese oder jene falsche Konstruktion entweder ganz zu kassiren, oder doch beträchtlich zu modifiziren. Hiegegen sich zu sträuben, wäre im Leben der bekannte fatale Doktrinarismus

und in der Wissenschaft jene Konstruktions-Manie statt Manier, welche wir gegen den Vorwurf des wahrheitswidrigen Schwindels nicht im Geringsten vertheidigen. Auch die ethischen Freikonstruktionen sind, wie alle derartigen Geistesprodukte, werthvolle Hypothesen, welche sich nach ihrer Innenseite vor dem Tribunal des Gewissens, und nach ihrer Außenseite vor demjenigen der lebendigen Geschichte auszuweisen und zu rechtfertigen haben.

Johann Anton Ferdinand Röse aus Lübeck.

Eine Lebensskizze
von
Dr. **Emanuel Schärer.**

Es hat wohl wenige Menschen gegeben, bei welchen das Innerpersönliche in einem größern Gegensatz zur äußern leiblichen Ausrüstung sich darstellte, als bei dem Manne, dessen Leben hier erzählt werden soll: große Geistigkeit, schwache Leiblichkeit. Die Bewußtseynsorgane, mit welchen der reine Geist, das Innerpersönliche am unmittelbarsten und leichtesten verkehrt, sind bei ihm am stärksten entwickelt; die andern, die mehr dem Verkehr nach außen dienen, sind wegen Mangels an Uebung und dieser wieder wegen der Schwäche seiner Leiblichkeit und in Folge der verzärtelnden frühsten Jugenderziehung weniger ausgebildet. Mit jenen meinen wir das geistige Anschauungs- und Gefühlsvermögen, mit diesen den scharfen Verstand und den sich selbst und die Außenwelt beherrschenden starken Willen.

Johann Anton Ferdinand Röse ward zu Lübeck am 27. Septemb. 1815 als der jüngste von drei Brüdern geboren. Sein Vater, Georg Friedrich, geboren 1780 zu Barth in Pommern, lebte ungefähr seit 1803 als Kaufmann in Lübeck, verheirathete sich 1806 mit Christiane Elisabeth Brockhagen, geb. 1783, und wurde 1811 lübeck'scher Kornmakler. Schon in frühester Kindheit machte Ferdinand's zarte gebrechliche Konstitution — er war zwei Monate zu früh zur Welt gekommen —

seinen Eltern viel Sorge und seine große Kränklichkeit bedingte hinwiederum die verzärtelnde Pflege und Erziehung durch seine ebenfalls fortwährend kränkelnde Mutter. So ward er von früh an gewöhnt, durch letztere alle seine kleinen Wünsche erfüllt zu sehen. — In vollem Gegensatz zu seiner leiblichen Schwäche stand seine geistige Begabung. Welche Freude machte der vielversprechende, mit einer erregbaren Einbildungskraft und früh entwickelten Beobachtungsgabe ausgestattete Knabe seiner Mutter, seinem Vater mit seinen Bemerkungen, seinen Einfällen, und wie gerne wurde ihm gleichsam als Gegengeschenk so mancher Wunsch gewährt, den man einem andern Kinde wohl nicht hätte hingehen lassen. Gar mancher Begehrnisse Befriedigung aber wurde durch seine eigene leibliche Organisation verhindert, und dieß warf schon den Knaben in sich selbst zurück und ließ ihn in den Erzeugnissen seiner regen Einbildungskraft den Ersatz für die kargende Außenwelt suchen. Wir sehen hier schon ein wechselseitiges Sich-steigern der geistigen Empfänglichkeit und der physischen Schwäche, das die sinnlich-geistige Grundlage seiner außeordenlichen nervösen Reizbarkeit bildete, die ihn sein Leben lang nur selten verließ.

Im Elternhause herrschte ein behaglich bürgerliches Leben, gegründet auf den damaligen Wohlstand der Familie. Von der Schule her hatte Ferdinand mit dem Sohne des Pastors Geibel, dem genau drei Wochen jüngern Emanuel, ein enges Freundschaftsbündniß geschlossen und beide Knaben nahmen, ohne daß die Eltern selbst mit einander in Verkehr standen, hüben und drüben am Familienleben Theil.

Zweimal wurden seine Studien auf längere Zeit unterbrochen, zuerst durch Krankheit, dann durch seine zweijährige Lehrlingschaft in einer Buchhandlung, aus der er in das höhere Gymnasium eintrat, wo er seinen Pflichten mit solchem Eifer und Erfolg oblag, daß er bei der Abgangsprüfung in den Hauptfächern die erste Note erhielt.

Damals nun auf der Schule und noch mehr außerhalb derselben entfaltete sich sein übersprudelnder Geist immer mehr. Damals glaubte er sich auch zum Dichter berufen und

erging sich in poetischen Versuchen. So sehr er aber den meisten seiner Altersgenossen im Sinnen und Denken überlegen war, so waren doch seine jugendlichen Erzeugnisse, wenn sich auch eine reich angelegte Natur darin kundgab, meist unklar, überschwenglich und fast immer formlos. Dagegen ließen ihn sein reiches Gemüth, seine reichen Anschauungen, verbunden mit großer persönlicher Liebenswürdigkeit in den kleinen Kreisen, mit denen er verkehrte, eine bevorzugte Stellung einnehmen. Hier war er in seinem Element, hier konnte er seine Geistesblitze leuchten lassen, ohne sie mühsam in gewählte Formen fassen zu müssen. Es war ein Grundzug seines Wesens, mit Vorliebe direkt von Person zu Person zu verkehren und nicht nur seine eigene Person zu geben, wie sie war, sondern auch die Andern nach ihrem besondern Wesen zu durchschauen und sie darnach zu behandeln. Schon früh hatte er sich so gewöhnt, dasselbe Ding für zwei verschiedene Menschen verschieden darzustellen, je nach deren Charakter.

Zu seinem Lieblingsdichter hatte er sich in jener Zeit Shakespeare erkoren, und während seine damaligen Gespräche und Briefe von Shakespeare'schen Kraftausdrücken und Genialitäten wimmelten, vertiefte er sich gleichzeitig in philosophische Bücher der verschiedensten Verfasser. Schon jetzt sehen wir aus seinem philosophischen Sinnen die ersten Keime seiner Grundanschauungen sich entfalten und gestalten. Dieselben sind vorwiegend auf das Praktische, Reale gegenüber dem rein Metaphysischen gerichtet und Anfangs kaum von Klugheits- und Lebensregeln zu unterscheiden. Allmälig sehen wir ihn sich vertiefen, von der Außenseite des Menschenlebens sich mehr dessen innern Triebfedern zuwenden. In seinem 21. Jahre schon schrieb er an H. Mantels: „Sich selbst beherrschen ist die Aufgabe des Lebens... Jede Kraft, die wir nicht beschäftigen, beschäftigt sich selbst; aber sie ist aus gröberem Stoffe (z. B. Phantasie), als unser Innerstes selbst; daher geht sie dann leicht in schlechte Gesellschaft."

Es waren schöne Jahre, ein reiches Leben, ein edles

Streben, das Röse auf dem Gymnasium mit Eman. Geibel, Heinr. Mantels, Heise, einem Neffen des Juristen, Georg und Ernst Curtius, Theodor und Tycho Mommsen, Niebuhr, dem Sohne des Historikers, W. Wattenbach, im letzten Schuljahr auch mit Theodor Storm lebte. Als aber das Abgangsexamen „mit Pauken und Trompeten" überstanden war, sinnt Röse an nichts Anderes mehr als an seine Reise nach der Universität, wo er mit Geibel und Mantels zusammen zu leben hofft. „Das ist meine einzige Freude", schreibt er Mantels: „in Winteraussichten zu schwelgen. Das Zimmer dicht neben Geibel's ist frei gekommen, er hat es vorläufig für mich in Beschlag genommen. O schöne Winterszeit! Hei, he!"

Gegen Ende Oktober 1836 reisten Röse und Geibel über Schwerin, Perleburg und Friesack, in jedem dieser Orte übernachtend, nach der Königsstadt. Hier, wo die beiden Freunde in der Behrenstraße über zwei Treppen wohnten, widmete sich der Erstere sofort dem Studium der Kunstgeschichte, der Archäologie und besonders der Philosophie. Letzteres war die Fortsetzung seiner Lekture der alten Philosophen, namentlich Platon's, auf welchen er schon längst durch Pastor Geibel, den persönlichen Freund Schleiermacher's, hingeleitet worden. Aber es war ein verhängnißvolles Verlassen des regelrechten Studienganges, daß er ohne Weiteres nur diejenigen Fächer betrieb, die ihn gerade am meisten interessirten. Das hatten die elterlichen Erzieher zu verantworten, die ihm bisher alle seine Wünsche erfüllt hatten und die auch jetzt erst hinterher und nicht mit der nöthigen Entschiedenheit Einsprache thaten.

Während des Winters verkehrte R. mit vielen von den Männern, die Geibel nahe standen: mit Franz Kugler, dem er seine „Gedichte" widmete, mit Chamisso, Häring (Wilibald Alexis), Hitzig, Gruppe, dem er in philosophischer Beziehung viel verdankte. Im Sommer kamen Heise und Niebuhr nach. In den Ferien ging R. nach Dresden, seine Kunststudien fortzusetzen. Im Wintersemester betrieb er nebenbei das Studium der alten Malerei und als er dann in

den Osterferien 1838, unmittelbar nachdem Geibel seine griechische Reise angetreten, in Lübeck mit Rumohr bekannt wurde, gestaltete sich aus einem gelehrten Streit über sein jüngstes Steckenpferd ein für ihn ebenso angenehmes als fördersames persönliches Verhältniß. Im Sommer wieder in Berlin ließ R. bei Duncker und Humblot eine kleine Schrift erscheinen „Ueber die scenische Darstellung des Faust und Seidelmann's Auffassung des Mephistopheles". Dann begab er sich in den großen Ferien nach Paris und von da nach einem ziemlich kostspieligen Aufenthalt nach Basel. Was ihn gerade hierher führte, war ein unbestimmter Drang nach dem Süden, nach Italien, der durch die Kunststudien geweckt worden. Sein leichter Sinn und daß er bisher gewöhnt war, seinen Vater mit seiner Börse für ihn eintreten zu sehen, ließ ihn die finanziellen Bedingungen übersehen. Als er in Basel anlangte, war „zufällig" „Holland in Noth" und er mochte denken, daß er jenen, der durch die Ueberschreitung des Pariser Budgets etwas verstimmt war, eher bewegen könne ihn für seine Studien an der Basler Universität, als für die Fortsetzung seiner Reise nach Italien zu unterstützen. So blieb er denn. Aber die Collegien waren ihm offenbar Nebensache, Hauptsache dagegen die Benutzung der reichen Bibliothek zu seinen Privatstudien. Er verbrachte die ersten herbstlichen Wochen mit Ausflügen in den nahen Schwarzwald, die Vogesen und den schweizer. Jura. Seine damaligen Briefe zeugen von einer ungewöhnlichen geistigen Thätigkeit. Er hörte zwar „aus sprachlichen Gründen" bei De Wette die Korintherbriefe, vertiefte sich aber daneben in Spinoza u. s. w., verkehrte viel mit dem „empirischen Philosophen" Friedr. Fischer, mit jungen Künstlern und ältern Studenten. Daneben schrieb er, um seiner Börse etwas aufzuhelfen, „Lübecker Sagen" für eine Zeitschrift und einen „Führer durch Basel". So gingen Herbst und Winter hin und im Mai war die Frucht seiner Quellenstudien über die Geschichte der Philosophie, sein „Versuch einer durch historische Entwickelung erworbenen Philo-

sophie", druckfertig. R. „versprach sich Alles von derselben", wie er an Mantels schrieb, erreichte aber nichts, weil er keinen Verleger fand.

R. hat in dieser, später nochmals überarbeiteten Schrift von seinem philosophischen Standpunkt schon vollständig Besitz ergriffen. Er führt darin an dem Leser den historischen Verlauf der Forschungen über das Objekt der Philosophie, das Wesen der Dinge, Gott und Welt u. s. w. vorüber und zeigt, wie für diese Wissenschaft, deren rother Faden nur innerhalb des auf sich selbst gestellten Denkens fortschritt, jene gesuchte unbekannte Größe, die sich proteusartig bald als Substanz, bald als Monade, dann als Apriorisches, als Unendliches, Unbedingtes, Absolutes darstellte, aus einer Quelle hervorgehen mußte, die bisher sich den Blicken entzogen hat. Er zeigt, wie die verschiedenen Philosophen mit den verschiedenen Bezeichnungen doch dasselbe Objekt meinten und wie diese Verschiedenheit des Namens daraus stammte, daß sie das ursprünglich durchaus subjektive Objekt des philosophischen Strebens objektiv zu fixiren, in Gedanken darzustellen suchten. So ist an den Auffassungen der verschiedenen Philosophen vom Wesen der Dinge, Gottes, der Freiheit zunächst nur jenes Allgemeine nothwendig wahr, daß Gott, Freiheit, Unsterblichkeit absolut reale Wesen sind. Erst wenn die Versuche des praktischen Lebens mit apodiktischer Gewißheit zeigten, daß jene bestimmten und besondern Auffassungen Gottes, der Freiheit u. s. w. nicht durchgehends wahr seyen, wurde man zu neuen Versuchen getrieben, das Wesen der göttlichen Dinge zu ergründen und mit nothwendiger Wahrheit darzustellen. So ist, können wir jetzt sagen, Spinoza's unendliche Substanz wahr, wenn wir sie als das Ich, wie es als Objekt der reinen Selbstgewißheit vorliegt, verstehen, und Leibnizens Monadologie ist wahr, wenn wir unter Monade die Persönlichkeit, wie sie im menschlichen Selbstbewußtseyn vorliegt, und unter der prästabilirten Harmonie den Plan, nach welchem Gott die Menschheit erzieht, verstehen. Ebenso Recht hat Fichte, wenn er den Menschen durch sein Ich entgegengesetzt Nicht-Ich

isolirt und durch das Ich gleich Nicht-Ich die Gleichartigkeit des menschlichen Wesens und der Natur, insofern wir sie in ihrer Gesammtheit auffassen, aussprach, und Schelling, wenn er das Persönliche als das Prinzip der Welt deducirt. Alle diese sogenannten Prinzipien erscheinen somit, psychologisch gesprochen, als Total-Anschauungen, spekulative Anschauungen, welche der Philosoph in möglichst entsprechende Gedanken umzusetzen und zu befestigen strebt, deren Inadäquatheit sich aber dem nächstfolgenden Philosophen ergeben mußte, wenn er die Folgerungen aus jenen Prinzipien, sey es in Bezug auf die innere logische Zusammenfügung des Gebäudes, sey es in Bezug auf ihre Anwendung auf das sittliche Leben, prüfte.

Von der Prinzipien-Entwickelung der bisherigen Philosophie gelangt sodann Röse zu seinem eigenen Prinzip. Die Quelle des Apriorischen, d. h. nicht nur daß, sondern warum die synthetischen Urtheile a priori nothwendig wahr seyen, hatte weder Kant, noch einer seiner Nachfolger aufgefunden. Eben diese Quelle nun ist R.'s Prinzip, sein „Absolutes". Es ist das Geistige, das Persönliche, insofern es rein als solches, als Geist, ohne irgend welche sinnliche, wahrnehmende Beimischung für uns erkennbar ist; denn insofern es nicht erkennbar, kann es gar nicht in Betracht kommen. Daraus folgt aber auch, daß, weil das All — exklusive das Ich — stets das Nicht-Bewußte ist, wir das Absolute, rein Geistige nur insofern erkennen, als über dessen Wesen nothwendig wahre und deshalb genügende Aufschlüsse im Ich liegen. Wer mehr erkennen will, als er kann, erkennt selbst das nicht, was er erkennen könnte. So wird das auf dem Wege der philosophischen Abstraktion gefundene absolute Ich, wie es Fichte und Schelling abstrakt aufgefaßt und damit gleichsam nur den Ort, wo es zu finden, nicht aber dessen wirkliches, durch „höhere Empirie" bestätigtes Seyn und Wesen angegeben, zum menschlichen Ich, zum geistigen Kern der Persönlichkeit, und Röse kann hier anknüpfend sagen: „Das Absolute ist der Organismus der Persönlichkeiten."

So schwebt das Absolute nicht mehr zwischen Himmel und

Erde, sondern ist auf die Erde niedergestiegen. „Wir sind, sagt Röse, spekulativ weit genug fortgeschritten, daß man die bisherige, damals wohl gerechtfertigte, Scheu vor auch empirischer Bezeichnung der Objekte jetzt beseitigen kann. Schelling hatte Recht, wenn er sich dagegen sträubte, daß man bei dem subjektiv-objektiven Ich an das empirische Ich des Einzelnen dachte, weil man mit diesem Begriff damals noch gewaltig viel Nicht-Ich würde verbunden haben" (wie dieß z. B. Schopenhauer mit seinem „Willen", v. Hartmann mit seinem „Willen und Vorstellung" als Weltprinzipien gethan haben). „Jetzt aber, wo man das Ich psychologisch-erfahrungsmäßig ganz rein als Centralpunkt des Selbstbewußtseyns und des Geisteslebens des Einzelnen und der Collektivindividuen, wie als allgemeinste nicht in's Einzelne zu verfolgende Wesensbezeichnung des Nicht-Ichs (Realität der Außenwelt) hat darstellen lernen, jetzt muß man sagen: dieses bestimmte Faktum der höhern Empirie ist gemeint mit dem: Ich bin Ich und dem Ich gleich Nicht-Ich... Nur so wird Friede werden unter den Philosophen und zwischen der Philosophie und dem Leben."

Wie verhält sich nun dieses absolute Ich als Centralpunkt des Selbstbewußtseyns zu der Thatsache, daß der Mensch nicht nur geistigen, sondern auch sinnlichen Wesens ist, daß er vermöge des letztern sich in Zeit und Raum bewegen, seine Erkenntnisse sammeln muß, während er doch andererseits sich auf sich selbst besinnen, innerlichst geistig mit sich selbst verkehren, lieben, hassen, seinen Willen frei bestimmen kann, ein Gewissen des Wahren, Guten, Schönen besitzt? Dieser Dualismus des menschlichen Wesens, antwortet Röse, obgleich er so alt ist wie die Kultur der Menschheit, ist in Wahrheit nur ein Dualismus der Erkenntniß, der zwar theoretisch zu erkennen, aber praktisch nicht zu beseitigen ist. Jede menschliche Lebensäußerung ist gemischt aus sinnlichen und geistigen Elementen, so daß bald das eine, bald das andere vorwiegt. Diese letztere Erscheinung wird aber durch einen andern, nicht nur scheinbaren, sondern wirklichen, bis jetzt aber so gut wie noch gar nicht beobachteten

Dualismus der menschlichen Natur, nämlich dadurch bedingt, daß jede einzelne Lebenserscheinung dem Erhaltungs- oder dem Erhöhungsleben angehört, d. h. daß sie entweder dem „kausalen" Wechselverkehr mit der Außenwelt und mit den nur ihrer Erhaltung lebenden Menschen, oder daß sie dem „organischen", sittlichen Verkehr des Menschen mit sich selbst und mit dem auf Selbsterhöhung, Sittlichkeit gerichteten Leben der Mitmenschen angehört. Von diesem Standpunkt aus kann Röse sagen: „geistiger Natur sind alle Beziehungen des Menschen zu sich selbst, sinnlicher Natur diejenigen zur Außenwelt inclusive des menschlichen Erhaltungslebens. Die durchgängige Mischung von sinnlichen und geistigen Elementen zeigt sich darin, daß auch im sinnlichsten Bewußtseynsakt stets ein Ich vorkommen muß, während andererseits auch die geistigsten Gefühle (Begehren), sofern sie klar bewußt und gesund sind, Begehren nach etwas Bestimmtem, Außerweltlichen seyn müssen.

Ist nun durch obige Auffassung der Prinzipienentwickelung der Philosophie das gesuchte Objekt derselben als das absolute Ich erkannt und der Ursprung dieses, so lange er nur als Produkt der höchsten Abstraktion gefaßt wird, durchaus farblosen Begriffs nachgewiesen in dem erfahrungsmäßigen, der Anschauung zugänglichen Ich als Centralpunkt des Selbstbewußtseyns und somit als Urquell des Geistigen und der Wahrheit des Menschenlebens überhaupt, so hat Röse damit den Boden der bisherigen negativ-abstrakten Philosophie verlassen und sich auf den der „spekulativen Erfahrung" gestellt, wie er ihn später in seiner „Psychologie" nannte. Wenn aber das Absolute, das Innerstpersönliche in den geistigen Gefühlen zum Bewußtseyn seiner selbst gelangt, welche als ein Bewußtwerden des innern Wachsthums der Persönlichkeit zu betrachten sind, so erblickt es Röse als das nächste Ziel seiner Wissenschaft, das Wesen der Gefühle als der eigentlichen Offenbarung des Geistigen zu ergründen, während die bisherige Philosophie zwar dieses nämliche Objekt meinte, suchte, aber auf ihrem Wege zum Ziele erst bei dem Wesen des Denkens — wie müssen wir uns das Wesen

der Dinge denken? — angelangt war. Was sind die Gefühle? wie verhalten sie sich zu den übrigen psychologischen Funktionen? was für Arten von Gefühlen giebt es? wie erwachen sie? wie werden sie befriedigt? was bezwecken sie? was folgt aus ihrer Befriedigung oder Nicht-Befriedigung? was ist gesunde, was falsche Erweckung und Befriedigung der Gefühle? kurz, wie wächst das Individuum, sowohl das einzelne, als die Stammes-, die Volksindividualitäten u. s. w.?

Nachdem nun Röse schon gegen den Schluß der dreißiger Jahre sein Facit aus der Geschichte der Philosophie gezogen und sein eigenes Prinzip darauf gegründet, baute er im Verlauf seines Lebens darauf weiter. In seinen ersten Schriften, namentlich in der ebenfalls zu jener Zeit verfaßten „Erkenntnißweise des Absoluten" (Basel 1841) umriß er in großen Zügen seine Anschauungen, später, besonders in der „Psychologie" (Göttingen 1856) und in einigen ungedruckten Abhandlungen ging er immer mehr in's Einzelne. Und zwar nach den beiden Hauptrichtungen seiner Lehre: Psychologie des Einzelmenschen und Psychologie der Nationen. Und dieß alles unter den erschwerendsten Umständen, in den letzten 9 Lebensjahren in stetig steigender Noth und Drangsal und Krankheit, — unentwegt das Eine Ziel vor Augen.

Im Herbst 1839 ging Röse nach München und fand da eine Anzahl näherer und entfernterer Landsleute aus dem Norden unter Studenten und Künstlern. Von hier aus sandte er die erste Hälfte seiner „Erkenntnißweise des Absoluten" an die Tübinger Fakultät und erwarb sich damit die philosophische Doktorwürde.

Die letzten Monate des Wintersemesters wurden R. getrübt durch Geldverlegenheiten und andauernd angegriffene Gesundheit. Der Vater aber mahnte zur Rückkehr nach Lübeck, wo R. in bedenklich gebrechlicher Leibesverfassung, die sich namentlich in einer ihm schon aus der Knabenzeit anhaftenden Nervenschwäche äußerte, Mitte April 1840 anlangte. Er vermochte nicht auszugehen, ohne am Arm geführt zu werden. Und bei diesem

Zustand, mit dem eine große Reizbarkeit verbunden, seine soziale Lage: hier das hohe Bewußtseyn seiner rasch erworbenen frühreifen umfassenden Bildung, seiner geistigen Kräfte, — dort der gänzliche Mangel an Aussichten dieselben zu verwerthen. Denn zu einer Stellung an einer gelehrten Schule fehlten ihm die nur durch gründliche Detail-Studien und mit saurer Mühe zu erwerbenden positiven Kenntnisse. Außerdem der Mangel an Verständniß, Entgegenkommen, Anerkennung von Seiten der durchschnittlich doch nur für kaufmännische Interessen sich erwärmenden Lübecker Gesellschaft. Als daher R. vor seiner Abreise nach dem Ostseebade Scharbeutz seine Abschiedsbesuche zu machen hatte, fand er Gelegenheit, in dieser Richtung sehr verschiedene Erfahrungen zu machen, wie folgende Stelle seines Briefes an Mantels zeigt: „Pastor Geibel theilte mir in einem langen, vom Feuer der Jugenderinnerung erwärmten, wirklich begeistert zu nennenden Gespräche seinen ganzen philosophischen Entwickelungsgang mit. Ich soll Abends, so oft ich will, zu ihm kommen. Auch Bürgermeister Frister machte mir grandiose Complimente. Die Andern meinten sehr höflich zu seyn, wenn sie mich fragten: „Wat wöllt Ihr eigentlich hier?““

Aus Scharbeutz selbst schreibt dann Röse an Mantels am 8. Juli: Geibel war hier bei mir, war ganz der alte, aber auch ganz der Alte. Er ist einmal der Kern meiner Jugend. Wie könnte ein Mensch ohne häufige freundliche Jugenderinnerungen ein rechter Mensch seyn; was bleibt mir von meiner Jugend ohne ihn, wie kann ich an sie ohne an ihn denken. Wir haben zwei herrliche Tage verlebt. Michaelis geht er nach Berlin auf ein Jahr, dann fabelt er von Spanien.“ An mich schreibt R. einige Zeit später: „Ich habe so viel von jenen Lebenszeiten durchlebt, wo man äußerlich nichts thut, als spazieren, schwatzen, Thee trinken und sich in die Augen sehen und welche innerlich doch oft zu den entscheidendsten des Lebens gehören. Der historische Verlauf bewältigt die Person dann ganz.“ — In jenen Scharbeutzer Tagen schrieb R. eine „Parallele zwischen Plato und Schelling“ und nahm

denselben Gegenstand, den er in Basel als „Versuch einer durch historische Entwickelung erworbenen Philosophie“ behandelte, noch einmal und in erweitertem Umfang vor. Die Schrift sollte enthalten als Einleitung „eine historische Hinüberführung vom allgemein menschlichen Standpunkte auf den eigenthümlich philosophischen“ und dann „die Geschichte der Prinzipsentwickelung der Philosophie von Thales bis Hegel-Schelling“. Diese Schrift nannte R. in seinen damaligen Briefen auch „Propädeutik“. „Meine „„Erkenntnißweise des Absoluten““ kann nur als vorläufiges Ankündigungsprogramm angesehen werden. Jene Propädeutik soll der erste Schritt zum Ziele seyn.“ Neben diesen philosophischen Arbeiten schrieb er auch Verschiedenes für das „Morgen-“ oder das „Kunstblatt“, und Franz Kugler „zog mit einem Märchen von ihm bei den Berliner Kunsthändlern herum“.*) Auch um eine in der „Allgem. Ztg.“ ausgeschriebene Preisfrage: „woher es komme, daß so viel Gelerntes vergessen werde“, interessirte er sich in seinen Briefen aus jener Zeit vielfältig, und beantwortet sie dann indirekt in seiner „Psychologie“ (1856) ausführlich in den der „Erinnerung“ gewidmeten Paragraphen.

Nach langem Bitten und Drängen erhielt R. endlich vom Vater die Einwilligung nach Berlin zu gehen, wo damals sein Bruder Fritz eine Buchhandlung hatte. — Schelling's Vorlesungen, in denen dieser mit dem Anspruch auftrat, der Philosophie aus ihrer Sackgasse herauszuhelfen, vermochten Röse bald kein größeres Interesse mehr abzugewinnen, nachdem er entdeckt hatte, daß deren Inhalt sich fast wörtlich in den Münchener Collegienheften, die er sich verschafft, vorfand.

Röse's Hoffnungen, sich hier eine gesicherte Existenz zu gründen und die akademische Laufbahn zu betreten, erfüllten sich indessen nicht. Ein Hauptgrund war und blieb seine stets sehr gebrechliche Gesundheit, die ihn verhinderte, jene Regsamkeit nach außen zu entwickeln, welche nöthig gewesen wäre, um sich

*) Vergl. Theod. Storm's „Zerstreute Kapitel“, in welchen die Vorlesung dieses Märchens erzählt wird.

persönlich zur Geltung zu bringen. Einiges verdiente er sich zwar mit Privatstunden, u. A. auch durch ein Repetitorium in der Geschichte der Philosophie; allein von einer dem theuern Berliner Leben entsprechenden Einnahme war nicht die Rede. „Wenn ich was geworden bin, dann würde gut hierher zurückkehren seyn", schrieb er damals. Seine Stellung zur Hegel'schen Lehre mochte da allerdings ein wesentliches Hinderniß bilden. Je mehr deren Herrschaft ihrem Ende nahte, desto zäher wehrte sich die „Schule" gegen jeden Eingriff in ihre Prärogativen und nur einem Schelling war vergönnt die Aufmerksamkeit auf einige Zeit von jener auf sich selbst abzulenken. Auch das vorwiegend verständige Wesen der preußischen Metropole erschien Röse nicht als der richtige Boden für seine Lehre, die von dem Einklang zwischen Verstand und Gemüth, von der Erfassung des ganzen Menschen und des ganzen Menschenlebens, von dem Drang nach Realität ausging und durch die Eroberung dieses Gebiets für die Philosophie das Leben mit derselben versöhnen und es zu einer gesundern und edlern Praxis führen wollte. In dieser Richtung muß das innerste Prinzip von Röse's Weltanschauung gesucht werden und in dieser Stimmung schrieb er auch damals seine Abhandlung: „Hegel's Standpunkt zur Philosophie und zu ihren Gegnern. Ein Friedensartikel." Er suchte hier die Rückkehr der Philosophie zum bon sens, zum Leben und die Versöhnung beider anzubahnen. Es war eine Ausführung der Gedanken, die er über Hegel in seiner „Erkenntnißweise des Absoluten" und der Einleitung zur „Propädeutik" niedergelegt hatte, die in allen seinen größern Schriften als Einleitung zu denselben variirt werden, hier jedoch mehr im Gewande einer Gelegenheitsschrift auftreten. Die „Erkenntnißweise des Absoluten" war unterdessen 1841 in Basel endlich erschienen, nachdem deren Manuscript schon im Herbst 1839 so viel wie druckfertig gewesen. Röse ist sich in derselben seiner Stellung zur bisherigen Philosophie, dessen was ihn mit ihr verband und was ihn von ihr trennte, vollkommen bewußt. Den Inhalt des bedeutenden

Buches bildet eine, wenn auch nur in großen Umrissen gehaltene, doch vollständige „Umsegelung der Küsten und Landungsplätze des Landes, dessen eigentliche Besitznahme er sich für jetzt noch vorbehalten muß“, d. h. eine Encyklopädie des ganzen Gebietes der Philosophie in nuce, mit besonders einläßlicher Behandlung des gegenseitigen Sichdurchdringens der sinnlichen und unsinnlichen Grundanschauungen in den Kategorien des Denkens. Nur beiläufig sey hier bemerkt, daß Röse schon jetzt (1839—40), also lange vor Lazarus Geiger den Ursprung des Denkens aus der Sprache lehrte: „das Denken ist wieder vorgestelltes Sprechen“.

Es lag in der Natur der Dinge, daß Röse's Anschauungen in den philosophischen Kreisen Berlins, in denen der reiche Inhalt des Menschenlebens stets nur soweit anerkannt ward, als er sich im „reinen Denken“ auffassen ließ, und wo dadurch gerade der feinere Schmelz und Duft des Daseyns, das Gefühls- und Gemüthsleben, aber auch die Willens- und Thatkraft und das persönlich Charaktervolle nicht zu ihrem Rechte kamen, keinen Anklang noch Verständniß fanden. Unter solchen Umständen, nachdem so manche schöne Hoffnung zu Grabe getragen, so manches Opfer vergeblich gebracht worden, lag es nahe, daß R. sich der schönen Zeit erinnerte, die er einst im Süden Deutschlands verlebt. Für Volksindividualitäten hatte er ein feines Verständniß, und er mochte nicht Unrecht haben, wenn sein eigenes Wesen ihm mehr auf Süddeutschland angewiesen erschien. Dorthin warf er daher seine Blicke, wo er auch mehr philosophische Unbefangenheit und mehr frisch pulsirendes Leben zu finden hoffte. Seine Lehre, die den Bann der Abstraktion, wie er in der Hegel'schen Schule Geist und Gemüth gefangen nahm, durchbrechen wollte, mußte dort bei den gemüthlichen Schwaben, unter denen noch ein Uhland, ein Schwab und Kerner wirkten, eher Anklang finden, als in dem von Hegel'schem Formalismus starrenden Berlin. So hoffte er.

Röse verschaffte sich Empfehlungen nach Stuttgart, unter denen ihm namentlich die von Schlör, dem er in Berlin näher

getreten, von Nutzen wurde. Er hoffte sich auf den Herbst in Tübingen oder Heidelberg, ja in Bern zu habilitiren. Wenn nicht, so müsse er einstweilen eine Hauslehrerstelle suchen. Von Mitte Mai 1842 datirt sein erster Brief aus der schwäbischen Residenz. Unterwegs war er bei Justinus Kerner in Weinsberg eingekehrt und hatte dort „David Strauß, den Adogmatiker und Mademoiselle Schebest“, die berühmte Sängerin“, getroffen. Vorher schon hatte er in Leipzig mit J. J. Weber ein Unternehmen eingeleitet, das ihm für die nächste Zeit eine schöne Basis der Existenz dargeboten hätte: eine „deutsche Geschichte“. Allein es „blitzte ab“ und andere Aussichten zeigten sich keine. Das war anders, als er es sich in Berlin gedacht. Hatte ihn in Lübeck der Gegensatz zwischen dem Bewußtseyn seiner reichen Bildung und der Unmöglichkeit dieselbe zu verwerthen verbittert, so ward dieser Konflikt jetzt dadurch noch verschärft, daß bedeutende Männer jene reiche Bildung, ja die zukunftsvollen Ideen Röse's anerkannten und er dennoch sich dem Abgrund des Mangels an Subsistenzmitteln immer näher gerückt sah. Das brachte ihn fast zur Verzweiflung. „Ich hatte, schreibt er mir am 10. Juli 1842, immer noch auf bessere Zeiten gehofft; jetzt hoffe ich nichts mehr. Ich habe meinen Lebensberuf aufgegeben, und das ist ein schweres Wort im Munde dessen, dem durch seine Individualität ein so schöner, hoher Beruf verliehen, dem dieser Beruf nach seinem ganzen Umfang so früh bewußt geworden war. Aber ich bin zu schwach, um ihn ohne auch nur einige Hülfe von außen zu vollenden, und mir Pechvogel will einmal nichts gut ausschlagen. Aber ich erkenne auch an, daß ich großen Theils selbst an meinem Unglücke Schuld bin. Hätte mir der Himmel etwas weniger Geist, etwas mehr Charakter gegeben, ich wäre ein großer Mann geworden... Was ich hier gehofft, habe ich in höchstem Grade gefunden. Hochgestellte Männer sind mir hier wie in Tübingen auf's Freundlichste entgegengekommen. „„Es wehe sie wie frische Luft aus meinem Buche an, nach der verdumpften Kellerluft der hegelianischen Schriften.““ Kurz, ich könnte am

glücklichen Gelingen, wenn ich Privatdozent in Tübingen würde, gar nicht zweifeln; aber dazu müßt' ich 1000—1100 fl. haben; die hab' ich nicht und weiß sie auch nicht zu kriegen. Also fahr hin Doria, schöner Stern! —"

Die Einladung der Eltern eines Freundes ihr Gast zu seyn, bis sich eine Stelle für ihn in der Schweiz finde, ward abgelehnt: „in einer solchen Stellung würde mir das sittliche Selbstgefühl fehlen, das für die philosophische Produktion nothwendig ist". In verwandter Weise sehen wir Röse noch an verschiedenen Wendepunkten handeln. Das war Selbstbetrug, es war die Furcht irgendwie genirt zu seyn, nicht die seine sittliche Würde zu verletzen. Es war das von ihm stets nur in der Phantasie, nicht in der Wirklichkeit durchgeführte aut Caesar aut nihil. Es darf aber, will man nicht ungerecht seyn, nicht übersehen werden, daß Röse bis noch vor Kurzem ganz frei seiner Philosophie hatte leben können, und er hatte diese schöne Muße auf's Edelste genossen und ausgenützt. Sein früheres Leben hatte ihn auch hierin verwöhnt, und so kam es, daß er zwar um des lieben Brodes willen schriftstellerte und Stunden gab, so oft ihm die Gelegenheit in schlimmer Lage sich bot, daß er sich aber nie in bindende Verhältnisse einließ, wenn er auch, so lange es sich darum nur als um etwas Künftiges handelte, seine Geneigtheit, ja seinen dringenden Wunsch darnach aussprach. So blieb er stark in der Einbildung, in der Anschauung des Zukünftigen, Möglichen, schwach in der Ausführung des Wirklichen.

Das Haupthinderniß eines ernsten Entschlusses nach der praktischen Seite des Lebens hin war jedoch stets sein hohes Selbstbewußtseyn von der Bedeutung seines Genius für die Mitwelt. Um aber diesen zur Geltung zu bringen, dazu fehlte Röse von seiner Erziehung und seiner kränkelnden Konstitution her die seine geistige Schöpfungskraft in strenge Zucht nehmende Disziplin des Denkens und Verarbeitens. Während er jene nicht hoch genug stellen konnte, täuschte er sich über den reellen Werth der letzteren. Er hatte Gefühle, geniale Anschauungen,

aber es fehlte ihm die Ausdauer, dieselben in klare, deutliche, ausgereifte Gedanken zu fassen und aneinanderzureihen.

Damit soll nun aber freilich nicht gesagt seyn, daß Röse's Mißerfolge nur seine Schuld gewesen. Im Gegentheil: die Mitwelt war ebensosehr Schuld. Röse's Ideen sind groß, fruchtbar, dem innersten Begehren der Zeit — freilich nicht der Modeströmung des Tages — entgegenkommend. Und je größer die Ideen, desto gröber durften die Züge seyn, mit welchen er sie darstellte. Es blieb immer noch genug übrig, sie ihrem wahren Wesen nach kenntlich werden zu lassen. Wenn man Röse in Schwaben sagte, es wehe aus seinen Schriften einem eine frische Frühlingsluft entgegen, so hatte er wohl einiges Recht zu erwarten, daß in den maßgebenden Kreisen, wo dieß anerkannt wurde, auch äußerlich etwas geschehe, ihn zur Wirksamkeit für seine Ideen zu befähigen. Wir dürfen jetzt sagen: daß ein Mann, der so ganz seiner Lebensidee lebte, so endete, wie wir später sehen werden, — so enden mußte, war nicht seine Schuld allein, sondern die Schuld der mangelhaften Organisation des nationalen Gesammtlebens. Derselbe Mangel an Wirksamkeit der Röse'schen „Ideen-Klumpen" wiederholte sich 1856 nach dem Erscheinen seiner „Psychologie": viele bedeutende Männer aus Nord und Süd gaben Röse brieflich ihre volle Zustimmung, ja Bewunderung seiner Ideen zu erkennen und versprachen ihm baldige öffentliche Besprechung. Und dennoch blieb diese aus. Denn als sie die Sache näher in's Auge faßten, sahen sie sich Gebilden gegenüber, die sie mit dem gäng und gäben Gedankenkreise nicht zu vermitteln vermochten. — Gerade in dieser Richtung hatte er selbst so wenig gethan, seine Zeitgenossen auf analytischem, kritischem, polemischem Wege zu sich herüberzuziehen und sie in Stand zu setzen, seine Ideen zu ihrem freien, beweglichen Eigenthum zu machen. Dieß hängt jedoch weniger mit seiner schon erwähnten Scheu vor strenger Gedankendisciplin, als mit Wesen und Form seiner Lehre zusammen. Diese suchte und fand das Kriterium der Wahrheit in erster Linie nicht in der logischen Folgerichtigkeit der Gedanken,

sondern in der Uebereinstimmung mit den Thatsachen des Bewußtseyns. Diese herzustellen ist ihm auch gelungen. Aber was fragt eine mit denselben so überworfene Zeit nach den Thatsachen des Bewußtseyns? Jenes Andere hat er darüber allerdings zu sehr vernachlässigt. In seinen späteren Jahren wurde er daran geradezu durch Mangel an Büchern und Literatur überhaupt verhindert.

Aber im Einstehen für die Wahrheit seiner Ideen zeigte sich Röse wahrhaft groß. Auf diesen seinen Lebensberuf war sein ganzes Dichten und Trachten gerichtet und sein Leben, dem es doch nicht an mannigfachen Versuchungen fehlen konnte, bewegte sich in einer Sittlichkeit wahrhaft hohen Styls, wie es übrigens schon die Wechselwirkung mit seiner Lehre und ihrem ethischen Charakter bedingte. So erschien ihm denn mit Recht die akademische Laufbahn als die einzige ihm entsprechende. Allein ihm fehlte der Sinn für die Unvollkommenheiten des Lebens. Wir sehen hier Röse geradezu als Schwärmer. Die Idee hielt ihn fest, könnte man sagen, statt: er hielt an seiner Idee fest. Sie ließ ihn blind für alles andere. Der sonst so äußerst zartfühlende, „heikle“ Mann sah schließlich nichts Schmähliches darin, von seiner Freunde, ja fremder Menschen, die ihm Vertrauen schenkten, Geld zu zehren und Anleihen mit Anleihen zu decken. Daß er dieß aber für seine Lebensidee und aus keinem andern Grunde that, bewies er damit, daß er wirklich für nichts anderes als für jene lebte und trotz jener Spenden sich stets nur die Befriedigung der unumgänglichsten, kärglichsten Bedürfnisse gestattete, während er fortwährend an der innern und äußern Ausgestaltung seiner Lehre arbeitete. Es war Schwärmerei, wenn er in aller Bedrängniß an dem Glauben festhielt, Gott müsse ihn doch noch an die rechte Stelle setzen. Hieran glaubte er so fest, daß er nicht seine Freunde, sondern sich selbst betrog, wenn er ihnen die Erfüllung seiner Verpflichtungen in sichere Aussicht stellte. Und über allen einzelnen Hoffnungen des Gelingens, und mochten deren welke Blüthen

schon haufenweise zu seinen Füßen liegen, schwebte ihm der verheißende Stern seiner „endlichen Anerkennung".

Röse ging also nicht nach Lübeck, sondern zog es vor, auch ferner noch in Stuttgart zu bleiben. Aber es kam nicht besser. Zum Ueberfluß ward er im Sommer „schwer, fast gefährlich krank". Damals gab er einem Gymnasiasten auf's Maturitätsexamen hin 300 Stunden à 6 Kreuzer! und verkehrte vielfach mit dem Konsistorialrath von Grüneisen, mit Gust. Schwab, mit G. Pfitzer u. a. m. So ward unter Leid und Freud der Herbst, der Winter mit pädagogischen, literarischen, philosophischen Arbeiten zugebracht. „Um mich zu erhalten, habe ich einen Artikel über „Lübeck" für ein größeres Werk und den „Pilger durch die Welt, Volkskalender für 1844" geschrieben... Ich habe es mir wahrlich sauer werden lassen."

Wichtiger schien ein Unternehmen zu werden, das ihm endlich nicht nur eine gesicherte Zukunft, sondern auch eine edle, selbständige, wenn auch nicht akademische Thätigkeit versprach. Er hatte einen Genossen für Errichtung einer Erziehungsanstalt gefunden. „Vater hatte Geld zugesagt, ein Haus war gemiethet, 8 Pensionäre hatten sich schon gemeldet, — ich sah mich nach einer Frau um. Da zerstob mein ganzes Glück in einem Nachmittage." Eine Verläumdung, ebenso boshaft als dumm, hatte dabei die Hauptrolle gespielt. Daß Röse diesen Plan gefaßt, beweist, daß es ihm mit der Sicherung seiner Existenz Ernst war. Uebrigens hatte er sich schon längst mit pädagogischen Ideen getragen, auch eine Schrift „über Volkserziehung" verfaßt. Es galt auf Grundlage und zum Zwecke der harmonischen Ausbildung von Geist und Gemüth besonders das Interesse am Lehrstoff durch sofortige Anwendung des Erlernten und durch möglichste Anschaulichkeit zu wecken, dem Turnen seine berechtigte Stellung zu erobern, den Religionsunterricht durch Hineinziehung des national-sittlichen Elements zu erfrischen.

Trotz des harten Schlages, der ihn getroffen, gab Röse den gefaßten Plan nicht auf. Er dachte an die Schweiz,

dann an Höfen im Schwarzwald, wohin er nach einer längern Krankheit vom Arzte zur Genesung gesandt worden. Von hier nach Stuttgart zurückgekehrt ging er im September nach Weinsberg zu Just. Kerner, um dort Geibel zu treffen. Das Wiedersehen war ein hochfreudiges. Geibel fand Röse geistig und leiblich fortgeschritten, frischer und gesunder als je. Er ging mit nach Stuttgart, wo die beiden Freunde nun in dem hübschen Garten eines Hofgärtners, Geibel im ersten Stocke, Röse im Hochparterre wohnten. Hier schrieb letzterer in den Morgenstunden eifrig an seinem „Philosophikum". Geibel reiste erst im März nach Lübeck zurück.

Damals im Winter 1843 auf 1844 waren Röse „die glänzendsten Aussichten von mehr als einer Seite eröffnet" — als Redakteur politischer und gelehrter Blätter, als Dozent in Tübingen, in Heidelberg. Alles war schließlich nichts. In „jener kurzen Glückszeit entspann sich ein Liebesverhältniß. Ich bin verlobt. Wird mein Kalender auch nächstes Jahr vorhalten? .. Die Philosophie — die er an dem Freiheitsbegriffe entwickelte — schreitet langsam aber sicher ihrem Ziele zu. Spätestens Michaelis wird sie bei meinem Bruder in Berlin erscheinen und mich dann hoffentlich bald in jeder Beziehung flott machen. Im nächsten Kalender werden Dich meine „Gespräche hinter dem Ofen über das Christenthum und seine Gegner"*) interessiren." Mit Adolf Widmann gab er „Bilder aus Süd und Nord" bei E. Hallberger heraus. Von Röse erschienen darin „Lübeckische Sagen und Geschichten".

Die Verlobung mit ihren Liebesträumen machte ihn schließ lich, wie seine Freunde es ihm bestimmt vorausgesagt, sehr unglücklich. Im Winter hatte sie stattgefunden und am 14. April schreibt er mir: „Die Sache hat mich an den Rand des Grabes gebracht. Das Einzige was mich oben hält ist meine immer mehr reifende Philosophie. — Wenn ich gesund bleibe, ist in 2 Monaten der erste (30 Bogen starke) Band meines „Systems

*) „Pilger durch die Welt für 1845." Stuttgart, Hallberger.

der realen Idealphilosophie" (die Geschichte des Bewußtseyns) fertig... Tag ein, Tag aus sitze ich in meinem Gartenhäuschen und schreibe ganz mechanisch es nieder. Ich kann es, weil es, wie eine früher erlebte Begebenheit, in seiner ganzen Entwickelung vor meiner Seele steht; aber wie matt und farblos wird es jetzt in seiner äußern Form geboren!"

Im Herbst siedelte Röse zu den Cotta'schen Blättern nach Augsburg über. Aber sein altes Nervenübel, das sich schon im Sommer eingestellt, vermehrte sich jetzt bis zur zeitweisen völligen Arbeitsunfähigkeit. Am 9. Febr. 1845 schrieb er mir: „nach 2 strengen Arbeitstagen bin ich immer einen wieder recht krank (ich schrieb im Januar 286 Folioseiten)". Seine Stellung ging indessen theils wegen seiner Kränklichkeit, theils wegen persönlicher Verhältnisse, namentlich gegenüber Dr. G. Kolb rasch ihrer Lösung entgegen. In der „Deutschen Vierteljahrsschrift" erschien von ihm eine Abhandlung „Der allgemeine deutsche Volksschriftenverein". Im Frühjahr folgte er einer Einladung des Baron Dittfurth auf Schloß Theres bei Haßfurth, ging von dort, von seinen Stuttgarter und Augsburger Gläubigern verfolgt, nach Nürnberg und Leipzig, wo ihn bei der bekannten Fusillade „leider" die Kugeln verschonten, dann mit Widerstreben nach Berlin zu seinem Bruder Fritz, der ihm nur unter dieser Bedingung seine Unterstützung zugesagt hatte.

Im Anfang seiner Berliner Zeit, die vom August 1845 bis Juni 1846 dauerte, schrieb Röse auf G. Reimer's Anregung an einem „Entwurf einer christlich-philosophischen Dogmatik" und Ende September war er mit Froriep in Weimar in Unterhandlung über eine „Geschichte der Menschheit", „meine längst intendirte und vorbereitete Kombination der Religions-, Rechts-, Kunst-, Handels-, Ackerbau- und Industrie-Geschichte. Circa 10 Bogen (Einleitung, geographische Grundlage, Vorgeschichte, China, Indien) sind druckfertig und Rückert und Ritter haben sie sehr gelobt. Georg Reimer jun., der das Manuscript sah, fand sich dadurch veranlaßt, mich aufzufordern, diesen meinen ihm sehr zusagenden

Standpunkt zunächst in einer Reihe kleinerer Schriften der Welt vorzulegen, welche die Hauptzeitfragen behandeln sollen. Aber wie das alles ausführen, wenn man, wie ich jetzt seit Monaten wieder, von Tag zu Tage um die tägliche Nahrung sorgen muß... Mit dem allgemeinen deutschen Volksschriften-Verein geht's jetzt tapfer vorwärts."

Die Furien der seit Jahren mit Anleihen gedeckten Anleihen verfolgten jetzt den armen Röse überall hin und hinderten ihn in einer festen Stellung Fuß zu fassen. Aber auch unverschuldetes Uebel traf ihn sehr. Sein vortrefflicher Bruder Fritz, in dessen Verlag sein „System" jetzt eben erscheinen sollte, war mittlerweile durch unglückliche Handelsconstellationen zur Schließung seines Geschäfts und zur Auswanderung nach den Vereinigten Staaten genöthigt worden, wo der thätige Mann es in der Folge vom deutschen Wanderprediger bis zum Professor an der Universität in Philadelphia gebracht hat. Ferdinand's beste Stütze in Berlin war dadurch gebrochen. Um sich zu retten, nahm er das Anerbieten V. A. Huber's an, und ging als zweiter Redacteur des „Rheinischen Beobachters" nach Köln, um dem ersten Redacteur und Eigenthümer des Blattes als Vertrauensmann des Ministers „den Kopf zurecht zu setzen" — eine Stellung, die den Todeskeim von vornherein schon in sich trug. Nach kaum drei Monaten überraschte mich Röse mit seiner Ankunft in Basel.

Röse bezog ein Zimmer neben dem meinigen und machte sich gleich in den ersten Tagen an die Abfassung seiner Schrift: „Die Ideen von den göttlichen Dingen und unsere Zeit", — das war jetzt aus der früher beabsichtigten „philosophischen Dogmatik" geworden. Er nennt hier seine Methode eine rein historische Darstellung der Entwickelung des individuellen Lebens sowohl der Einzelmenschen als der Collektivindividuen. Den Geist nothwendiger Wahrheit empfange sie dadurch, daß jedes Einzelne in seiner Beziehung zum letzten Selbstzwecke der Menschheit und aller von diesem abhängigen Lebenszwecke aufgefaßt werde. Es folgt dann die Darstellung

der ihm eigenen Begriffe von Gott, Freiheit und ewigem Leben. Die erste Hälfte der Schrift gibt den innern Prozeß der Entwickelung von Religion, Staat und Kunst, die zweite ein Bild des Wachsthums der Collektivindividuen Familie, Stamm, Volk, Staat, Menschheit als der äußern Widerlagen für jene innere Entwickelung. Die Stufenleiter dieser „höhern Persönlichkeiten" gliedert sich nach dem Grade der äußern und innern Befähigung zur bewußten Entwickelung ihrer Individualität, d. i. nach dem Grade ihrer Freiheit. Gegen den Schluß wirft der Verfasser einen Blick auf die Ziele der einzelnen Staaten, der Zeit überhaupt, auf ihre politischen und religiösen Krankheiten u. s. w.

Röse übernahm nun die zweite Redaktionsstelle der liberal-konservativen „Basler Zeitung", damals noch des angesehensten Schweizerblattes. Abgesehen von ernstern Unterhaltungen war er in seinen Mußestunden unerschöpflich in anekdotischen Erzählungen, wußte auch manches eigene Erlebniß in diese Form zu kleiden, und freute sich jedesmal, wenn es ihm gelang etwas aufzutreiben, das zur Aufnahme in seinen „Eulenspiegel" geeignet schien. Dieser sollte in der Art des bekannten Volksbuches den derben Humor der „guten alten Zeit", für die Röse stets eine gewisse Vorliebe verrieth, veranschaulichen. Sanguinisch wie er war, versprach er sich, wenn er einmal genug des Stoffes beisammen hätte, ungezählte Auflagen. Das Büchlein hat wenigstens eine zweite erlebt, charakteristisch genug die einzige seiner Schriften, von der dieß uns bekannt ist.

Im Frühjahr 1847 ließ ich Röse als Redakteur und angehenden Privatdozenten in Basel zurück. Trotz ersterer Stellung, die gut dotirt war, blieb er wegen seiner Schulden von früher her in beständiger Geldverlegenheit. Am 18. Mai, zehn Monate vor den deutschen Märztagen, eröffnete er vor einer sehr zahlreichen und gewählten Zuhörerschaft seine Habilitationsrede „über die Kunst zu philosophiren" mit einem Hinweise auf das Wanken der positiven Grundlagen des öffentlichen Lebens, auf das Uebergewicht der Theorie als auf ein Zeichen

einer beginnenden großen Uebergangsperiode, einen Vorboten neu-sich bildender Lebenskeime. Dem gegenüber dürfe die Philosophie nicht mehr fortfahren mit ihren unreifen Theorien an jenen Grundlagen zu rütteln und mit neuen und alten Bausteinen das berstende Gebäude eklektisch kümmerlich zusammenzuflicken. Ein Blick auf die Geschichte dieser Wissenschaft führe nicht zu einem neuen System, sondern zur Kunst des Philosophirens, d. h. zum alten „Erkenne dich selbst", das aber jetzt in einem objektivern Sinne aufgefaßt werden müsse. So werde die Philosophie zu einer Praxis der Freiheit, indem sie eine solche Anschauung des Gesammtlebensorganismus vermittle, durch welche der Einzelne sich als organisches Glied seiner Nation zunächst fühlen, dann aber auch begreifen lerne. Diese Kunst basire also einerseits auf der Philosophie der Geschichte, andererseits auf der Psychologie. Jene müsse die Entwickelung der Menschheit sowohl als Erziehung durch Gott, wie auch als einen Fortschritt innerer Selbstbefreiung darstellen, diese durch eine allgemein gültige Schilderung des Bewußtseynslebens dem Menschen ein detaillirtes Selbstbewußtseyn und damit das Mittel zur Selbstbeherrschung geben.

Nun kam aber bald wieder neues „Pech". Eine von Röse in seiner Zeitung gebrachte Notiz über die Beschlagnahme eines Packets Heinzen'scher Brandschriften auf der Basler Post raubte ihm seine Redaktionsstelle. Dieß ließ ihn aber nur seine philosophische und literarische Thätigkeit verdoppeln. Er schrieb seine „Encyklopädie" ganz neu, setzte seine „Psychologie" fort, schrieb für V. A. Huber's „Janus" eine Abhandlung über „Nationalerziehung", und arbeitete an einer „Denkschrift für die Gothaer Philosophenversammlung", u. s. w. Von seinem Colleg rühmte er, daß die Zuhörer ihm mit großem Interesse folgten und bis zuletzt treu geblieben seyen.

Nach langen quälenden Verhandlungen mit seinen Gläubigern schied Röse endlich Anfangs Oktober von Basel und ging nach Tübingen, von wo er die besten Zusicherungen einer freund-

lichen Aufnahme als Privatdocent empfangen hatte. In den Briefen aus seinen ersten Tübinger Monaten spricht er öfter von seinem schönen Verhältniß zu Prof. Reiff, das sich auf Grund verwandter Anschauungen aufbaue. „Wir sind jetzt mit der Zurückführung der Psychologie auf ganz einfache Prinzipien beschäftigt.“

Röse war mit wenigen Gulden in der Tasche nach Tübingen gekommen und sollte sich nun neben seiner beginnenden Dozentschaft von Monat zu Monat mit schriftstellerischen Arbeiten erhalten. Dennoch fühlte er sich jetzt in seinem Element. „Ich bin jetzt (13. Januar 1848) so begeistert für die Praxis meiner Lehre (philosophia militans), daß ich die größten Opfer bringen könnt'. Eine wissenschaftliche Atmosphäre ist hier doch in hohem Grade.“ Da brachte in der Woche, in der er endlich zum Dozenten ernannt wurde, der Telegraph die Nachrichten von der Pariser Revolution und Röse war mit einem Male wie umgewandelt. Jetzt erst zeigte sich so recht deutlich, was seine Freunde längst geahnt, daß dem Philosophen bisher nur die Gelegenheit gefehlt, seine Lehre auf's Praktische anzuwenden. Seine eigenthümliche Begabung vom Innerpersönlichen auf's Innerpersönliche zu wirken beschränkte sich eben nicht nur auf die Einzelmenschen, sondern er fühlte auch die Begehrnisse der „höhern Persönlichkeiten“, seines Volkes, seiner Nation mit und wußte sie zu deuten und zu ihrer Befriedigung mitzuwirken. Er besaß das was er in seiner „Psychologie“ (§ 210) vom genialen Staatsmann verlangt, bis auf das Eine, das auch die Grenze seines Könnens bildete: die Fertigkeit und den Willen, seine Anschauungen nicht nur in entsprechenden Gedanken auszudrücken, sondern auch den entgegenstehenden Meinungen des Tages gegenüber bis in's Einzelne hinein zu verfechten. Schon am 29. Febr. schreibt er: „Es geht nächstens in ganz Deutschland an allen Ecken los... Ich bin in einer wahrhaft fieberhaften Aufregung.... Meine philosophischen Rezensionen kommen mir auf einmal so schaal vor, daß ich sie unter den Tisch geworfen habe, um eine schon auf Preßfreiheit berechnete Schrift

über die Bedeutung der Zeitbewegungen zu beginnen. Hier heiße ich nur der Aristokrat. Du kannst dir denken, welche Luft hier weht."

Mit letzterer Bezeichnung war Röse's Standort in der damaligen Geographie der Parteien bezeichnet und sein finanzielles Mißgeschick auf lange Zeit besiegelt. Die Verbindungen, die er bei seinem erwachten politischen Drange mit den größten Zeitungen anzuknüpfen suchte, scheiterten sämmtlich daran, daß er nach keiner Parteischablone denken und schreiben konnte. Er war nicht nur kein Radikaler, sondern ein prinzipieller Feind des Radikalismus und doch ein glühender Reformer und voller Ideen über das, was jetzt hätte geschehen sollen. Nun machte er sich an sein Buch „Die deutsche Volksbewegung von Gottes Gnaden. Geschichte des Jahres 1848." (Stuttgart 1849), das unter dem frischen Eindruck der März- und April-Tage begonnen und zur Zeit der Kaiserwahl beendigt wurde. Hier konnte er sich gehen lassen, war durch keinerlei Rücksichten behindert, das Buch ward vielfach gerühmt und gekauft, und die spätern Ereignisse gaben ihm Recht. Er ward sogar zum Abgeordneten zum deutschen Parlament vorgeschlagen, was wenigstens bewies, daß er für seine Ideen auch mündlich — und so wohl am erfolgreichsten — einzustehen und zu begeistern wußte. Mit den Tübinger Ultramontanen kam er so in's Gefecht, daß sie ihm „gar eine Deputation schickten" und er „eine Katzenmusik erwartete".

Trotz aller Politik las Röse sein Colleg über „Philosophie der deutschen Geschichte" unter steigendem Interesse der Hörer. Aber die Grundlagen seiner Existenz wankten mehr und mehr. Am 29. August schreibt er: „aller Wahrscheinlichkeit nach werde ich im Winter beide Collegien: Encyklopädie und die Staats- und Rechtsgeschichte zu Stande bringen... Aber jetzt jedenfalls mit dem Beginn der Ferien der bodenlose Abgrund vor mir!" Am 10. September: „Gestern habe ich als einer der letzten mit immer noch gut besetztem Colleg geschlossen... Ich habe meine Theorie von der republikanischen Monarchie auseinandergesetzt. Von

unten bis hinauf ein streng republikanisches, aber mit Schonung deutscher Lebens- und Anschauungsverhältnisse korporativ gegliedertes Selfgovernment, an der Spitze dagegen ein Mann nicht nur der Zweckmäßigkeit, sondern auch der Pietät und von ihm ausgehend ein System der strengsten Zentralisation, daß auch der Untergeordnetste an seiner Stelle seine Pflicht thue u. s. w."*) — Mittlerweile wuchs die Noth, drängten die Gläubiger, es ward versprochen, vertröstet, mündlich, schriftlich: es ward nicht besser. Es kam der Winter. Im Dachstübchen saß Röse bei ungeheiztem Ofen: „wenn's gar zu kalt wird, laufe ich in der Dämmerung den Lustenauerweg, denn ich mag keinen Menschen sehen". So nahte der Frühling. Am 11. März 1849 schreibt Röse: „Das Semester geht zu Ende; mir ist es eine große Genugthuung, daß ich mich in so schrecklicher Lage so frisch und thatkräftig habe erhalten können. Wenn's mit mir jetzt auch zu Ende geht, so bin ich doch nicht wehrlos gefallen und werde ich, wenn meine Philosophie auch erst später wirkt, auch nahe Spuren meines Daseyns hinterlassen... Ich komme mir vor wie ein fleißiger schlesischer Spinner; vom sauer verdienten Wochenlohn sind noch 4 Kreuzer übrig; die will ich noch heute vertrinken."

Gegen Ende März übernahm dann Röse die Redaktion des illustrirten politischen Witzblattes „Die Laterne" in Stuttgart, die er Anfangs von Tübingen aus besorgte. Ende April ward mit dem Druck seines „Eulenspiegel" begonnen. Für den Sommer hatte er die „Psychologie" aufgesteckt, „um mehr Zeit für die Schriftstellerei zu haben". Am Schluß des Semesters ging er nach Stuttgart und setzte da seine literarischen Arbeiten fort. Inzwischen mußte er wegen andauernden Geldmangels seine Stellung als Dozent für unhaltbar erachten. Als er nach Tübingen zurück sollte, ließ er Woche um Woche verstreichen, bis es schließlich zu spät geworden. Der größte Theil seiner Effekten, seiner Manuscripte verblieb einstweilen dort und von letztern ging bei dieser Gelegenheit ein großer

*) Näheres s. „Allgemeine Ztg." 1873, Beilage Nrn. 251, 252: „Ein vergessener politischer Philosoph."

werthvoller Theil verloren. In Stuttgart aber entwickelte jetzt Röse fort und fort eine rastlose Thätigkeit als Redakteur erst noch der „Laterne“, dann der „Deutschen Volkswehr“, die alle bisherigen Volksblätter als „Sonne“, „Volkswehr“, „Leuchte“, u. s. w. in sich vereinigen sollte. „Nach unsäglichen großen und kleinen Mühen hatte ich endlich eine Masse Leute von Schwarz-Roth-Gold bis honettem Blaßroth zu der Ueberzeugung zusammengebracht, daß ein größeres Oppositionsorgan neben dem „Beobachter“ existiren müsse, und Kurz unterstützte öffentlich meine Angelegenheit.“ Nun warf ihn aber die übergroße Anstrengung auf's Krankenbett. Am 6. April schreibt er mir: „nur mit Mühe brachte man mich durch Senfpflaster, Aetheressig wieder in Ordnung. Item, darauf kam ein Polizeikommissär und zeigte mir an, daß ich, weil ich durch den leitenden Artikel in Nr. 3 als Fremder die Achtung gegen die Landesgesetze verletzt habe, inner drei Tagen Land Würtemberg zu meiden habe.“ Auf ärztliche Zeugnisse hin wurde er eine Zeitlang noch geduldet, dann aber der 4. Mai als letzter Termin gestellt.

In der ersten Woche Mai's 1850 reiste Röse als politischer Verbannter aus Stuttgart ab, — wohin, das blieb ungewiß. Es war ein neuer Wendepunkt seines Lebens. Mantels hätte ihn am liebsten in Lübeck gehabt. In Tübingen hatten Kränklichkeit und Geldnoth ihm trotz seiner Erfolge auf dem Katheder das Leben verbittert, die Existenz zum Wanken gebracht. Die akademische Laufbahn war nicht offen für einen Mann ohne Renten, ohne Rückendeckung. In Stuttgart hatte er erfahren müssen, daß trotz des reinsten Wollens und der entschiedensten Begabung mit den Verhältnissen gerechnet werden müsse, um zum Ziele zu kommen. Er hatte seiner Feder zu freien Lauf gelassen. Er war politisch verdächtig geworden und diesen Geruch, das wußte er, brachte er überallhin mit, wohin er sich in Deutschland wenden mochte. Was lag jetzt näher, als den Rettungsanker, den der praktische Mantels ihm hinwarf, zu ergreifen und sich von Lübeck aus oder dort selbst in die Carriere

eines Lehrers zu werfen und sich so eine sichere Existenz zu erwerben. Röse aber hatte eine erklärliche Abneigung gegen die Rückkehr nach Lübeck und zog es auch jetzt wieder vor, sich auf die prekärste Weise durchzuhelfen. Auf seiner Fahrt nordwärts, stets nach einem Orte, wo sich ihm eine Zukunft aufthäte, umherspähend, blieb er schließlich, angeblich weil ihm das Reisegeld auszugehen begann und sein altes Nervenübel hereinbrach, in Coblenz. Hier kam er auf den Gedanken die Kunst des Daguerreotypirens, welche um jene Zeit in Schwung gekommen, sich anzueignen, um sich so eine Rückendeckung zu schaffen. Mitten in der Erlernung dieses Kunsthandwerkes und trotz den sich von jetzt an oft einstellenden Brust- und Magenkrämpfen war er in den ersten Monaten auch literarisch sehr thätig. Er schrieb eine Reihe von Briefen: „Was wollen die Franzosen eigentlich mit ihrem Sozialismus?" Das Manuscript ging später verloren. Ferner den ersten Band seiner „Sammlung historischer Anekdoten und Sittenschilderungen", sowie eine Schrift über „Katholicismus, Protestantismus und Christenthum, ein versöhnliches Wort über die kirchlichen Folgen von 1848". Nichts von dem allen wurde gedruckt. Daneben gab er so lange die Fremdensaison ruhte, an Kellner, Hausknechte und Dampfschiffleute französische und englische Stunden.

Als ein Lichtstrahl in Röse's Coblenzer Leben fiel ein Besuch Geibel's. Dieser schrieb mir darüber, er habe seinen Freund „geistreich, liebenswürdig und im Pech gefunden, wie immer". Aber er fürchte, das letztere „liege ebensosehr in seiner Natur, als in den äußern Dingen". Und Röse selbst schrieb mir: „Geibel war nur einen Abend und einen Vormittag hier, doch war mir dieses Stündchen meines Lebens fast ebenso wichtig als die ganze übrige Zeit meines Hierseyns zusammengenommen." Wie sehr Röse in jenem Sommer trotz seines Mangels an Umgang und Büchern geistig angeregt war, zeigen seine Briefe, die eine Fülle philosophischer Gedanken über das äußere und innere Triebwerk des Lebens entfalten.

Die zwei folgenden Jahre verflossen wie das letzte: Noth, Kränklichkeit und große geistige Regsamkeit wetteiferten mit einander. Von Zeit zu Zeit zeigte sich am düstern Himmel ein lichter Hoffnungsschimmer, der unsern Freund auf kürzere oder längere Zeit in Spannung hielt, um dann zu erblassen und die Nacht nur um so dunkler erscheinen zu lassen. Natürlich war er im Verein mit seinen Bekanntschaften nie müßig, sich nach einer passenden Stellung im Leben umzusehen. So war jetzt (1852) eine Zeitlang viel von einer durch seine Münchener Freunde und Hrn. von Dönniges zu vermittelnden königlichen Subvention die Rede, um ihm die nöthige Muße zur Ausarbeitung seiner Philosophie zu sichern. Dann wieder von seiner Berufung an die dortige Universität. Schließlich ward aus beidem nichts.

Die Verhandlungeu dauerten Monate lang und Röse stand unterdessen, entblößt vom Allernöthigsten, am Rande der Verzweiflung. Und doch lag jetzt die „Psychologie des Menschen und der Menschheit“ im Gerippe systematisch geordnet vor ihm und er wollte sie diesen Winter vollenden. Eben jetzt auch glaubte Röse den bisher vermißten Schlußstein seiner Theorie von den Trieben oder Gefühlsbegehren gefunden zu haben. „Die rechte Lebenspraxis ist: mit offenen Augen und werklustigen Armen dem Leben entgegenmarschirt, und wo sich eine Gelegenheit gesunder Befriedigung eines Triebes dadurch als meiner Individualität zusagend, für den Kampf meines Lebens bestimmt zu seyn, bewährt, daß sie den entsprechenden Trieb in mir zum Bewußtseyn bringt, tapfer zugegriffen und bis dieses nächste Ziel erreicht ist, alles Andere vergessen! Allein wie unglücklich macht mich oft diese Einsicht. In mir leben noch in durchaus ungeschwächter Jugendkraft so viele kerngesunde lebenbauende Triebe, und trotzdem stehe ich, indem ich nach dieser Theorie leben will, wie ein Lebendig-Todter mitten in der schönen, farbigen, von Millionen frischer Lebensadern durchströmten Welt da, weil zu Jenem nicht nur eine tüchtige, sich bewußte, sich beherrschende Natur, sondern

auch eine entsprechende Außenwelt, eine auf ähnlichem Standpunkte stehende Zeitgenossenschaft nothwendig ist." Am 11. Novemb. 1852 schreibt er mir: „ich benutze inzwischen meine Muße, um meine „Praxis der Individualitätsphilosophie, I. Theil: die Lehre von den Trieben" rüstig zu fördern. Du sollst aber auch einmal sehen, ob das nicht endlich wirklich eine helle, große, reine Flamme ist, die aus dem Sumpf meines Lebens emporschlägt, auch das Widerwärtige desselben durch die Beleuchtung von oben verschönernd."

Inzwischen hatte Geibel seinem Freunde eine glänzend zu nennende Stelle, man konnte fast sagen „eine Versorgung auf Lebenszeit" als Hauslehrer, resp. Bibliothekar in einem fürstlichen Hause in Schlesien ausfindig gemacht. Röse aber lehnte ab — im Winter, im Dachstübchen ohne Ofen, bei einer Kost von Graupen, dürrem Obst, Erbsen und Speck! Das streifte an Wahnsinn. Die angeführten Gründe waren nicht durchschlagend, der wahre Grund aber wieder seine fast zur fixen Idee gewordene Meinung, er könne nur entweder als öffentlicher Lehrer oder aber als einfacher, nach keiner Seite hin gebundener Privatmann seinem Berufe leben. Er zog es vor Hausknechte und Kellner zu unterrichten und Schulden auf Schulden zu häufen: das band ihn nicht. Nur der Philosophie gegenüber fühlte er sich gebunden: für sie fuhr er fort zu arbeiten — ununterbrochen, unermüdlich. —

Jetzt wurden aber seine Arbeiten durch eine lange, schwere Krankheit unterbrochen. Zu seiner Genesung wurde er bei einem guten Bekannten im nahen Kruft aufgenommen, wo er sich bald wieder mit erneutem Eifer an die Ausarbeitung seiner „Psychologie" machte. So gingen Sommer und Herbst 1853 vorüber. Dann wurde er von neuem krank. Am 26. Novemb. schrieb er mir: „Krank und von allen Mitteln entblößt, bei dieser Kälte im ungeheizten Zimmer, während die Leute, denen ich nicht gerecht werden kann, mit mir herumstoßen, als ob ich ein räudiger Hund wäre" — verspricht mir gleichzeitig auf Weihnacht das 4. Kapitel (vom Denken). — Kaum genesen

ward er am 20. April 1854 auf Requisition eines Gläubigers in's Coblenzer Schuldgefängniß abgeführt, wo er 6 Monate zubrachte, bis ihn sein Vater loskaufte. Zum zweiten Mal bot ihm jetzt Geibel das oben genannte Asyl an, zum zweiten Mal ward es abgelehnt. Der wahre Grund, den wir oben berührten, zeigt sich jetzt unverkennbar. Röse schrieb damals (26. Novemb.) an Widenmann darüber: „Das ist von Geibel gewiß so gut wie möglich gemeint; aber liebster Freund, warum kann ich nicht vom Katheder Individualitätsphilosophie lehrend mir meine Lebensbahn brechen?.. Si qua fata aspera rumpas." In demselben Athemzuge bittet er ihn und gleichzeitig auch mich, wir möchten uns nach einer „passenden" Hauslehrerstelle für ihn umsehen!

Inzwischen starb am 7. April 1855 Röse's Vater in Lübeck, bei welcher Gelegenheit sich herausstellte, daß gar kein Vermögen mehr vorhanden und daß also auch von dieser Seite für den Sohn nichts zu erwarten war. — Als im Frühjahr 1856 der Druck seiner „Psychologie" sich seinem Ende näherte, meinte Röse, wenn die langersehnte Anerkennung endlich eintrete, „gäbe es noch einen kurzen, schönen, thatenreichen Lebensabend" für ihn. Eine Aussicht auf seine Berufung nach Zürich ließ ihn frisch aufleben. Einige Monate ward er damit in Spannung erhalten. — Immer noch in der Hoffnung auf die Professur in Zürich, machte sich Röse auf Bluntschli's (mit dem er durch Widenmann in Verbindung getreten) Rath, sich dort persönlich zu stellen, auf den Weg nach der Schweiz, erkrankte aber schon in Mainz so, daß er drei Wochen lang das Zimmer nicht verlassen konnte. Dann kehrte er nach Ochtendung zurück. Der ganze Herbst und Winter verliefen unter den unsäglichsten Quälereien der Gläubiger und zunehmender Krankheit. Alle edleren Organe schienen gleich sehr angegriffen. Dennoch ward eifrig fortgearbeitet, jetzt an den „Geisteskrankheiten der Nationen" und an einigen kleinern Abhandlungen für die bei Beck in Nördlingen erscheinenden „Fliegenden Blätter"... Im Februar 1858 arbeitete Röse in seinem Zimmer ohne Ofen

an einer Abhandlung „über den Ursprung des Bösen und die Grundlage desselben in Natur und Mensch, der vis inertiae“. „Es ist das, schreibt er mir, eine nothwendige Ergänzung meines Buches, wo dieser Punkt noch nicht mit der letzten Schärfe bestimmt ist.“ Im Mai erhielt sodann Röse die höchste Anerkennung seiner Lehre merkwürdiger- und für ihn erfreulicherweise nicht von Seiten der Schulphilosophie, sondern des gebildeten bon sens. Aber allerdings mit einer Kritik, die schlagend den wunden Punkt trifft, warum dieselbe, soweit es an Röse selbst lag, bei den Männern der Schule bisher keine Anerkennung gefunden. Moriz Müller in Pforzheim schrieb ihm, „„er habe, nachdem er schon früher seine „Volksbewegung von Gottes Gnaden“ gelesen und darin viel Talent für Popularschriftstellerei gefunden, seine „Psychologie“ nicht nur gelesen, sondern auch studirt. Das sey die erste rein aus dem Selbstbewußtseyn geschöpfte Philosophie, kurz die ächte, längst von ihm ersehnte, mit den gesunden Früchten aller frühern großgezogene Philosophie des bon sens. Meine Form aber sey abscheulich, unschön, langathmig, bald zu breit, bald zu dürftig, nirgends spannend... Es sey wirklich, als ob ich mir nie vorgestellt hätte, daß gerade der kleine Theil des Publikums, der sich noch ein wenig für Philosophie interessire, in ganz andern, ja meist entgegengesetzten Ideen groß gezogen sey. Der müsse aufgestachelt, im eigenen Lager angegriffen und dann durch eine glänzende, klare, lebensfrische Darstellung der Wahrheit in unser Lager hinübergezogen werden.““ Es war der herzlichste, anerkennendste und zugleich gröbste Brief, den ich je erhalten.“ Schließlich forderte Müller Röse auf, eine populär gehaltene, aber wissenschaftliche Darstellung der Grundideen wie der praktischen Consequenzen zu verfassen. Er werde ihm einen Verleger verschaffen oder sonst das Buch selber drucken lassen. Röse schließt jedoch seinen Bericht: „alle Absichten mit Obigem sind aber unausführbar, wenn ich nicht Stärkung durch einigermaßen genießbare Nahrungsmittel habe, statt der sauern Bohnen, Linsen u. s. w. als Krankenkost.“ Röse arbeitete lange an

dem gewünschten Buche — seinem „Requiem“, wie er es nannte. In seinem Nachlaß findet sich davon die Reinschrift etwa 12 Bogen stark unter dem Titel „Gespräche eines Philosophen mit einem Menschen“, — eine formvollendete Darstellung des Wesens der Gefühle und deren Wechselwirkung mit den übrigen Faktoren des Bewußtseyns bei'm Einzelmenschen und bei den Nationen.

Röse's Noth ward in Verbindung mit seinem wachsenden Brustübel in der Folge so groß, daß auch die reichlichsten Zuschüsse seiner Freunde in dem Danaidenfaß der alten und neuen Schulden, ja der sofortigen Beschlaglegung auf Geldbriefe spurlos verschwanden. Und doch mußte geholfen werden. Man griff daher zum letzten Mittel des öffentlichen Aufrufs und der Collekte. Letztere wurde in Würtemberg und der Schweiz versucht. Von hier aus wandte man sich auch an Hermann Marggraf in Leipzig und an den Vorsitzenden des Schiller-Unterstützungsvereins, Wutke in Dresden. Es erschien ein Aufruf Marggraf's in der „Deutschen Allgemeinen Ztg.“ und einer in der „Coblenzer Ztg.“ von deren Redaktion. Das war seit Ende Juni. Auf 1. Septemb. war Röse die Schuldhaft angekündigt. Seine Briefe aus jenen Sommermonaten sind das Herzzerreißendste, was sich die Phantasie ausmalen könnte. Geibel that, wie Röse selbst schreibt, das mehr als Menschenmögliche. Widenmann wußte verschiedene wohlhabendere Geistesverwandte für den Freund zu interessiren. Genau auf den 1. Septemb. war das nöthigste Geld in Röse's Händen. — Aus dieser und der folgenden Zeit datirt eine Reihe philosophischer Briefe Röse's, die zu dem Besten und Schönsten gehören, was er geschrieben. Sie betreffen die Glaubwürdigkeit der Bibel, die Dogmengeschichte, die Person Christi und die Gottesidee, den Zweck des Bösen, das Wesen des Todes. — Eine freundliche Abwechslung in Röse's verdüstertes Leben brachte ihm das „Deutsche Museum“ im Januar 1859 durch eine ausführliche Besprechung seiner Philosophie. Er knüpfte daran wieder vergebliche Hoffnungen.

Anfangs Sommer siedelte Röse von Ochtendung wieder nach Kruft über zu seinem alten Hauswirth Cyriacus Oligschläger, um hier die letzte Station seines Lebens zu beziehen. Sein erster Brief von da spricht von beginnender und bedenklich fortschreitender Wassersucht. Bis in den September hinein sandte er an Widenmann, der ihn schon seit längerer Zeit homöopathisch behandelte, Noth- und Hülferufs-Briefe und erging sich gleichzeitig unter lebhaftester Theilnahme an den damaligen Weltereignissen und, selbst Abhandlungen darüber für den Druck schreibend, in politischen Betrachtungen über die europäischen und speziell deutschen Zustände. Röse's letzter Brief an Widenmann ist datirt vom 17. Oktob. 1859, ist von fremder Hand in kaum verständlicher Orthographie geschrieben, von ihm diktirt und unterzeichnet und schließt: „ach einen Pfenich Geld sei doch so gut, aber schleunich, den die Leute im Hause werden schwirich und es feld am nödichsen an Kerzen oder Oel, den es ist Gefahr im verzuche, ich bin so schwag das ich die Feder nicht selber konde führen. Dein dankbarer und georeucher. Dr. F. Röse." Anmerkung Widenmann's: „Meine Collecte an Röse wurde zuletzt abgefangen vom Hausherrn." — Erst in der zweiten Woche Oktobers erhielt Geibel zu Carolath einen durch Nachsendung verspäteten Nothruf Röse's. Er schickte ihm umgehend 30 Rthlr. und acht Tage später, da er hörte, daß ein Theil des Geldes von seinen Wirthsleuten in Beschlag genommen worden, an den Bürgermeister des Ortes abermals 100 fl., mit der ausdrücklichen Bestimmung, daß diese Summe nur zur Verpflegung des Kranken, nicht aber zur Rückzahlung älterer Schulden zu verwenden sey. Zugleich verpflichtete er sich für alle Bedürfnisse Röse's während der Dauer seiner Krankheit die Kosten zu tragen, was denn auch geschehen ist.

Am 27. November 1859 — zwei Monate nach seinem 44sten Geburtstage, den Röse stets mit großer Innerlichkeit zu feiern pflegte — erlag der philosophische Dulder seinen Leiden. Keine liebende, keine Freundeshand schloß ihm die Augen. — „Röse litt, schrieb mir Geibel aus München 10. Dezember,

an der Wassersucht und war bei klarem Geiste zuletzt körperlich zu allem unfähig." „Armer Röse! — so schloß seine Todesnachricht — denn bei alle dem war er ein bedeutender Mensch und eine im innersten Kern edle Natur." —

Wir führen schließlich noch sämmtliche von Röse im Druck erschienenen Schriften auf: Ueber die scenische Darstellung des Göthe'schen Faust und Seidelmann's Auffassung des Mephistopheles. Berlin, Duncker und Humblot, 1838. — Gedichte. Hamburg, Meißner, 1839. — Ueber die Erkenntnißweise des Absoluten. Basel, Schweighäuser, 1841. — Lübecker Chronik. Lübeck 1842. — Lebensbilder aus Süd und Nord. Stuttgart, Hallberger, 1844. — Die Ideen von den göttlichen Dingen und unsere Zeit. Berlin, Reimer, 1847. — Die Kunst zu philosophiren. Basel, Schweighäuser, 1847. — Die deutsche Volksbewegung von Gottes Gnaden. Geschichte des Jahres 1848. Stuttgart, Kraus und Schärer, 1849. — Der neue Eulenspiegel. Tübingen, Laupp, 1850. — Die Psychologie als Einleitung in die Individualitäts-Philosophie. Göttingen, Wigand, 1856. — Im Nachlaß, der z. Th. das Beste enthält, was Röse geschrieben, befinden sich: Hegel's Standpunkt zur Philosophie und zu ihren Gegnern. Ein Friedensartikel. 1838. — Die Prinzipienentwickelung der Geschichte der neuern Philosophie. Zwischen 1838—1842. — Ueber Volkserziehung. Etwa 1840. — Ueber die Aufgabe aller Philosophie. 1843. — Encyklopädie der Philosophie. Etwa 1846. — Denkschrift an die Philosophen-Versammlung in Gotha 1847. — Ueber das Wesen und den Organismus des Geistigen oder Persönlichen. 1848. — Gespräche eines Philosophen mit einem Menschen. 1858—59. — — Vom Verfasser auf Grund Röse'scher Prinzipien sind erschienen: Beiträge zur Erkenntniß des Wesens der Philosophie. Zürich, Meyer und Zeller, 1846. — Ueber den Standpunkt und die Aufgabe der Philosophie. Das. 1846. — John Locke, seine

Verstandestheorie und seine Lehren über Religion, Staat und Erziehung, psychologisch-historisch dargestellt. Leipzig, Weber, 1860. —

Das System der „Erkenntnißtheoretischen Logik".

Von Prof. Dr. Schuppe.

Herr Ulrici hat mir am Schlusse seiner Recension meiner Logik, welche er fast durchgehends der Unklarheit und Unverständlichkeit beschuldigt, die Spalten seiner Zeitschrift zur Rechtfertigung angeboten. Mit Dank beeile ich mich von diesem Anerbieten Gebrauch zu machen, will aber zunächst nicht auf specielle Einwände eingehen, sondern, da die seinigen sowohl, wie auch die von anderen erhobenen zum Theil darin ihren Grund zu haben scheinen, daß Plan und Gedankengang meiner Arbeit nicht scharf genug hervortritt, nur die Grundzüge derselben in ihrem inneren Zusammenhange übersichtlich darzustellen suchen.

Wer wie Ulrici in seiner Schrift „Zur logischen Frage" S. 3 verlangt, daß „die Natur unseres Denkens" der ganzen logischen Untersuchung zu Grunde gelegt, „in ihr Grund und Quellpunkt aller Gewißheit und Evidenz gefunden und aus ihr die allgemeinen Denkgesetze, Denkformen und Denknormen abgeleitet werden", dem brauchte Plan und Grundgedanke meiner Logik nicht so unverständlich zu seyn; denn eben dieses habe auch ich mir zur Aufgabe gemacht. Die Einleitung spricht es unmißverständlich aus und in diesem ausführlich erklärten von dem Ulrici'schen Begriff der Erkenntnißtheorie abweichenden Sinne habe ich meine Logik eine erkenntnißtheoretische genannt. Daß Ulrici dies nicht bemerkt, hat wohl nur darin seinen Grund, daß die Differenzen der Ausführung so groß sind. Der Ausführung ist ein Kapitel über die gemeine Logik, welche ich verbessern wollte, vorhergeschickt. Es kann den Grundgedanken nur klären und befestigen, wenn ich den Nachweis führe, daß noch

niemals eine Logik wirklich unabhängig von erkenntnißtheoretischen Annahmen vorgetragen worden ist und daß es unmöglich ist, die verschiedenen Arten des Behauptens und die Bedingungen wahrer Urtheile und Schlüsse zu lehren, wenn man mit klarem Bewußtseyn von dem erkenntnißtheoretischen Probleme völlig abstrahirt. Es wäre dies grade so, als wollte jemand die Specialitäten thierischer Organismen lehren und dabei von demjenigen, was dem Allgemeinbegriff der Animalität angehört, gänzlich absehen, oder als wollte jemand über die Eigenthümlichkeiten räumlicher Gestalten etwas lehren und dabei ganz und gar von der Raumanschauung abstrahiren. Die Schwierigkeiten und Mängel der verbesserungsbedürftigen gemeinen Logik kommen eben daher, daß sie nicht wirklich zu den letzten Elementen alles Denkens, d. i. zur „Natur des Denkens" vordringt. „Nur das ist möglich, heißt es S. 5, die erkenntnißtheoretischen Voraussetzungen, welche thatsächlich vorhanden sind und bei jedem Schlusse mitwirken, zu ignoriren oder als selbstverständliche anzusehen und somit auch ungeprüft hinzunehmen. Was dann nicht ausbleiben kann ist zunächst, daß Inkonsequenzen und Widersprüche in diesen Voraussetzungen selbst unerkannt bleiben, und sodann, daß die Widersprüche und Schwierigkeiten der Logik nicht auf ihren eigentlichen Grund zurückgeführt werden." Die Allgemeinbegriffe der gemeinen Logik leisten nicht, was man mit Recht von richtig gebildeten eigentlichen Art- und Gattungsbegriffen erwartet. Warum? Weil sie nicht durch diejenige Abstraktion gewonnen sind, welche nur die Erkenntnißtheorie lehrt, nämlich nicht durch die Aussonderung des Denkens als solchen in seinem Verhältnisse zum Seyn als seinem Objekte. Und erst recht zeigt die überlieferte Aufgabestellung, ich meine die berühmten „Formen des Denkens" den thatsächlichen Zusammenhang mit den erkenntnißtheoretischen Voraussetzungen und zugleich diejenige Unzulänglichkeit, welche aus der Unklarheit dieser Voraussetzungen stammt. Stimmt es nicht mit Ulrici's eignen Forderungen überein, wenn S. 15 das Resultat gezogen wird, daß nur die Grundfrage „was ist Denken?" die geforderte

sichere Basis hergeben kann, welche Frage nach meinem Dafürhalten zugleich das Verhältniß zwischen dem Denken und dem Seyn, welches sein Objekt ist, zu erledigen hat? „So wie, heißt es S. 25, die Formen des Thier- und Pflanzenreiches immer nur im Zusammenhange mit diesen ihren Gattungsbegriffen Thier und Pflanze verständlich sind, als etwas, was nur an diesem und nur in diesem existirt und absolut keinen Sinn hat, wenn es nicht als Gestaltung oder als Besonderung von eben diesem gedacht wird, so können auch die Formen des Denkens nicht gedacht werden, außer unter Voraussetzung des Grundbegriffes Denken, welcher in ihnen sich specificirt. Im Begriffe des Denkens liegt aber als absolut unentbehrlicher Bestandtheil der Begriff des Gedachten, und so ist die Vernachlässigung des Inhaltes des Denkens bei einer Lehre von den Denkformen in diesem Sinne eine Unmöglichkeit. Denn Formen des Denkens heißt dann nur die bestimmten Arten Seyendes zu denken." Die Einleitung also behauptete die Nothwendigkeit der erkenntnißtheoretischen Grundlegung, und die Kapitel II und III demonstriren sie aus den Mängeln und namentlich aus der unklaren Aufgabestellung derjenigen Logik, welche jener Grundlage entbehrt.

Kap. IV „Denken und Seyn, Subjekt und Objekt" nimmt die Grundfrage in Angriff. Eine eigentliche Definition vom Denken ist unmöglich. „Es handelt sich dabei nicht um die Entdeckung eines bisher gänzlich unbekannten Thatbestandes, sondern nur darum, die Aufmerksamkeit — auf die schon bekannten Momente der Erscheinung Denken hinzulenken, um Konsequenzen zu ziehen, welche sich leicht verbergen, wenn nicht eine ernste Anstrengung den Blick gefesselt hält und das Gesehene unverändert aufbewahren läßt." Die Thätigkeit des Denkens und das Gedachte als Inhalt oder Objekt des Denkens sind nur abstrahendo von einander trennbare Momente der ganzen Erscheinung eines Gedankens oder eines wirklichen einzelnen Denkaktes. Schwäche der Abstraktion und Inkonsequenz ist es, welche jedes dieser beiden Momente wie eine selbständige Existenz für sich allein denken läßt und dabei nicht merkt, daß

dieses angebliche für sich allein Denken desselben faktisch nur durch das heimliche Mitdenken des andern vollbracht wird. S. 28. Nur daher kommt die Frage, wie dieses Denken es nur anfange das der Voraussetzung nach außer ihm gelegene Seyn zu ergreifen, welche Frage selbstverständlich unlösbar ist. Man konnte also auch keine andere Antwort finden, als entweder die Läugnung eines der beiden Glieder, indem einerseits das Seyn seines objektiven Charakters entkleidet, andrerseits das Denken gar nicht mehr als Denken, sondern als räumliche Bewegung von Seyendem aufgefaßt wurde, oder die Vermittlung, welche eine angebliche Uebereinstimmung der Formen des Denkens und des Seyns pries, welche hinter den extremen Lösungsversuchen deshalb zurückbleibt, weil sie nicht merkt, daß sie den Vorgang, welchen sie erklären will, d. i. das Denken mit seinem Objekte, unerklärt voraussetzt. Wer die begriffliche Untrennbarkeit der beiden Bestandstücke kennt, kann nicht darauf verfallen, die Möglichkeit ihrer Vereinigung zu einem Ganzen erklären zu wollen, da vielmehr die absolute Unmöglichkeit ihrer Getrenntheit feststeht. Es ist damit ganz so, wie mit der Frage, wie es die Sinnesqualitäten nur anfangen mögen, sich so im Raume auszudehnen und ihn zu erfüllen. Dies das erste Resultat. Es sollte dadurch geklärt und befestigt werden, daß ich nun „die mißverständlichen Auffassungen in ihren Konsequenzen zu verfolgen" suchte. Letzterer Ausdruck ist vielleicht zu korrigiren. Nicht um neu aufzudeckende Konsequenzen handelt es sich zunächst, sondern um die einzelnen Bedingungen der mißverständlichen Auffassung und um den speciellen Nachweis, wie aus ihnen diese unmöglichen Lösungsversuche folgen. Es ist die begriffliche Abgrenzung der Gegensatzglieder, Denken und Seyn, Subjekt und Objekt, Ich und Nicht-ich, ideal und real, subjektiv und objektiv, innerhalb und außerhalb, deren Unklarheit und innere Widersprüche an allen Schwierigkeiten und an der Entstehung und der Unhaltbarkeit der aufgestellten Theorien Schuld sind. Ist es eine Abschweifung oder ist etwa der Gedankengang unklar, wenn ich nun (bis S. 56) diese Behauptung an den genannten Lösungs-

versuchen, dem Idealismus, dem Materialismus und dem theoretischen Realismus in seinen verschiedenen Formen speciell zu beweisen suche? Der Weg ist klar und eben. Nur der ganz specielle Nachweis, aus welchen Mißverständnissen diese Theorien geflossen sind, konnte der von § 19 S. 56 an folgenden eignen Auffassung den Boden bereiten. Im Anschluß an die zuletzt erörterte realistische Theorie ist es nothwendig zuerst das Mißverständniß aufzudecken, auf welchem die ganze Lehre von der Subjektivität der Empfindungen, der durch sie nothwendig gewordenen Projektion derselben und der von dieser Lehre bedingte Begriff des Objektiven beruht. Die Konsequenz der Sache führt unwiderstehlich über die physiologische Theorie der Sinneswahrnehmungen hinaus zu einer metaphysischen Spekulation, welche den ganzen Inhalt des Bewußtseyns von der Seelenmonas in Folge von Einwirkungen andrer Monaden auf dieselbe producirt seyn läßt, welche Konsequenz eben deshalb nothwendig wird, weil ihre Voraussetzungen schon in den Voraussetzungen jener Theorie enthalten sind. Das Resultat meiner Kritik ist, daß es nur noch die beiden Möglichkeiten zu geben scheint: entweder diese letztere Erkenntnißtheorie, welche in allen Punkten ein ausgeführtes System der Metaphysik voraussetzt, welches letztere also nicht auf Erkenntnißtheorie beruht, sondern ohne sie zu Stande gekommen ist, oder diejenige Erkenntnißtheorie, welche ich schon angedeutet habe und nun weiter vorzutragen im Begriffe bin. Dann handelt es sich um die Grundfrage, ob wirklich eine (relativ voraussetzungslose) Erkenntnißtheorie das Fundament alles Philosophirens seyn soll. Wer sie bejaht, hat für mich entschieden, wer sie principiell verneint, ist durch meine Ausführungen nicht gebunden und ich kann mit ihm nicht weiter rechten. Substanzen mit Zuständen und Thätigkeiten, welche in ihrem Begriffe schon eine mehrfache Anwendung des Kausalitätsprincipes enthalten, dürfen nicht als Voraussetzung passiren. Voraussetzung darf ausschließlich das seyn, was in dem Begriffe und der Aufgabe der Erkenntnißtheorie selbst unmittelbar enthalten ist, d. i. das Bewußtseyn und sein Inhalt. Alle

Schwierigkeiten dieses Begriffes und alle Bedenken, welche zu den bekämpften Ansichten Veranlassung gegeben haben, beruhen immer schon auf vorausgesetzten Theoremen metaphysischer Art. Dahin gehört vor Allem, daß man von vorn herein die Seele, während man thatsächlich nichts Anderes, als das Bewußtseyn dabei denkt, unter den Begriff der Substanz subsumirt, das Denken und Empfinden innerhalb dieser beschlossen seyn läßt und in dem unkritisch vorausgesetzten Begriffe der Erkenntniß doch grade das Erfassen von etwas, was außerhalb dieser Substanz sey, verlangt. Macht man sich von den hergebrachten Vorurtheilen frei, so verschwindet die Schwierigkeit. S. 65 heißt es: „Ob der Bewußtseynsinhalt als solcher subjektiv oder objektiv sey, ist eine Frage die gar keinen Sinn hat", weil, so lange nicht andere Voraussetzungen herbeigeholt werden, dieser Gegensatz noch gar nicht existirt. „Der Charakter des Subjektiven und Objektiven wird innerhalb des Bewußtseynsinhaltes sich als ein materieller (d. i. inhaltlicher) Unterschied zeigen." Es versteht sich dabei ganz von selbst, daß das Wort Bewußtseynsinhalt bei mir immer nur den Objektscharakter geltend macht. Ueber die Herkunft resp. den Producenten desselben zu spekuliren, ist mindestens erst nach dem Aufbau der Erkenntnißtheorie und Logik angezeigt, welche zuerst den faktischen Sachverhalt in präcisester Weise zum Ausdruck zu bringen hat. Dies geschieht zunächst mit der Behauptung, daß diese ganze allerrealste Welt Bewußtseynsinhalt sey, in dem Sinne, daß der Begriff ihrer Existenz der des Objektes ist. Man entgegne nicht, daß ich ein logisches Verhältniß an Stelle des realen setze. Was das Reale in einem möglichen Gegensatze zum blos Logischen seyn kann, wird sich erst ergeben. Das im ersten und ursprünglichen Sinne Seyende ist das Bewußtseyn und soweit fällt Reales und Ideales, reales und logisches Verhältniß zusammen. Erst innerhalb des Bewußtseynsinhaltes kann sich ein Unterschied ergeben, wenn festgestellt ist, was die res, was das Ding mit seinen Eigenschaften ist. Zum Begriffe des Wassers gehört es nicht, daß es Objekt des Trinkens, zum

Begriffe des Hundes, daß er Objekt des Schlagens ist. Aber was ein Ding in diesem Gegensatze an und für sich selbst ist, geht eben erst aus dem Begriffe desselben hervor. So lange von diesen noch abstrahirt ist, und nur der Gegensatz zum Bewußtseyn vorhanden ist, ist auch, was in jenem Sinne als An-sich der Dinge angebbar ist, immer Objekt und hat den Begriff seiner Existenz in dem des Objektseyns.

Das Ich als Subjekt ist nun aber nicht als ein Ding zu denken, welches von den Nicht-ich als den Objekten sich abgrenzte, wie die räumlichen Dinge sich von einander abgrenzen — von dieser Vorstellung kommen alle idealistischen und realistischen Mißverständnisse — denn ein solches Verhältniß würde grade den Objektcharakter aufheben. Vielmehr sind das Ich als Subjekt des Bewußtseyns und die Welt der Dinge als Objekt oder Inhalt des Bewußtseyns Momente des einen Ganzen, welche sich begrifflich zwar als zwei gegenüberstehen, aber doch absolut zusammengehören, so daß nur der Abstraktion die Trennung gelingt und zugleich jedes als ein unentbehrliches Moment im Begriffe des andern enthalten ist, sobald er den Anspruch macht, konkrete Existenz zu bedeuten. Wie die Nothwendigkeit dieses Zusammen, und doch auch die Möglichkeit eines ohne das andere zu denken, zu verstehen ist, kann ich hier nicht ausführen und muß auf das Kapitel über „Nothwendigkeit und Möglichkeit" und, vorher schon, auf § 24 verweisen. Auf den Begriff des Bewußtseynsinhaltes kommt alles an. Daß dieser nicht Objektivität und Realität ausschließt, geht schon daraus hervor, daß sonst auch unsere eigne Existenz nicht Realität hätte, da sie doch darin besteht, daß wir uns unser bewußt sind. Also folgt, daß, welche andern Unterscheidungen auch immer geltend gemacht werden können — aus dem bloßen Charakter des Bewußtseynsinhalt-seyns nicht der der Irrealität fließe. S. 72 sage ich: „In dem unzweideutigen Sinne des Wortes liegt es, daß Bewußtseyn ein Subjekt und ein Objekt unterscheidet und beide doch wieder in sich zusammenfaßt. Wenn es nicht einen Inhalt hätte, welchen es absolut von dem Sub-

jekte als etwas Anderes unterschiede, so gäbe es kein Bewußtseyn, so wäre dieses Wort ein inhaltsloser Laut, und wenn es nicht doch — ich kann nur sagen, eben in der bekannten Weise — dieses vom Subjekt Unterschiedene als absolut unentbehrliches Merkmal seines Begriffes umfaßte, eben als Inhalt, dessen das Subjekt sich bewußt wird und es in dieser Weise mit ihm vereinte, so wäre dieses Wort wiederum ein bloßer Laut" und S. 73: „Mit dieser Beseitigung des Mißverständnisses (welches Bewußtseyn in der bloßen Identificirung von Ich-Subjekt und Ich-Objekt findet) ergibt sich nun auch von selbst, daß dieses sich selbst Erfassen eine absolute Undenkbarkeit ist, wenn nicht das Ich einen Bewußtseynsinhalt hat, der eben im Akte des Selbstbewußtseyns deutlich als Nicht-ich unterschieden wird. — Bewußtseyn hat es als sein Moment in sich, daß ein Ich nur an und in seinen Zuständen sich selbst findet oder sich seiner bewußt ist. S. 74: Das Ich als Objekt existirt überhaupt erst oder hat seinen Begriff erst darin, daß es das Ich ist, als welches das Ich sich in seinen Zuständen oder in seinem Bewußtseynsinhalte findet oder wiedererkennt, ist also durch diesen Inhalt erst vermittelt, sonst gar nicht vorhanden. — Es versteht sich von selbst, daß durch diesen Begriff des Bewußtseyns zugleich der natürlichen Forderung im vollsten Maße genügt wird, welche alles Objekt eo ipso vom Subjekte, als außer diesem seyend, unterscheidet." Nur eben, wie man sich dieses Subjekt, außer welchem die Objekte sind, denkt, darauf kommt alles an. Wer, nachdem er alle meine Ausführungen aufmerksam und mit dem guten Willen, sie im Sinne ihres Urhebers zu verstehen, gelesen hat, es doch wieder wie die Seelensubstanz, wie ein nach allen Dimensionen abgegrenztes und in dieser Abgesondertheit selbständig in concreto Existirendes denkt, und dann mit dieser Voraussetzung das zugestandene „außerhalb des Subjektes" im Widerspruche findet mit dem behaupteten „innerhalb des Bewußtseyns", welches gleich Bewußtseynsinhalt ist, mit dem kann ich nicht mehr streiten. Vielleicht sind meine Grenzbestimmungen aus irgend welchen Gründen unhaltbar,

aber aus ihnen Idealismus und Solipsismus folgern, heißt mich mißverstehen. Und ein gleiches Mißverständniß ist es, aus meiner Begriffsbestimmung die Folgerung zu ziehen, daß die Dinge und auch die erschlossenen fremden Ich nur so lange existirten, als sie thatsächlich Objekt meines Empfindens, Denkens und Schließens sind. Dies habe ich S. 77 und 80 ausdrücklich zurückgewiesen. Wer den Vorwurf, er operire mit inhaltslosen Begriffen, nicht durch Aufzeigung des positiven Inhaltes der fraglichen Begriffe widerlegt, sondern ruhig hinnimmt, als hielte er ihn für keinen schwerwiegenden, mit dem kann ich nicht weiter rechten. Ich habe nur geltend gemacht, daß der Begriff der Existenz der Dinge, welche jemand nicht sieht, nicht denkt, nicht erschließt, resp. in den Zeiten, wo dies nicht geschieht, thatsächlich keinen andern Inhalt hat, als den der reproducirten Vorstellung und der wohlbegründeten Erwartung, daß er und jeder Andere (unter Voraussetzung der selbstverständlichen Bedingungen) eben dieses sehen und denken und als vorhanden erschließen würde, und daß auch die naturgesetzlichen Wirkungen dieser Existenz ganz sicher werden wahrgenommen, resp. erschlossen werden können. Wer immer nur mit geheimnißvoller Miene den werthvollen Inhalt eines verschlossenen Gefäßes versichert, ihn aber niemals zeigt und niemals nennt, macht sich blos lächerlich. Wem der von mir angegebene Inhalt dieses Begriffes von Existenz nicht genug Objektivität und Realität hat, der ignorirt die reale und objektive Bedeutung des Kausalitätsprincipes. Besteht doch alle Objektivität der Erkenntniß, wie meines Wissens auch Ulrici und wie auch Sigwart, dem Kantischen Grundgedanken folgend, anerkennen, in der absoluten Denknothwendigkeit, d. h. derjenigen, welche nicht aus individuellen Bestimmtheiten, sondern aus dem Wesen des Bewußtseyns als solchem folgt. — Doch ich kann nur andeuten, daß ich, um das erste Resultat, welches die Grundlage der ganzen Ausführung ist, sicher zu stellen, es versucht habe, die von allen Seiten zu befürchtenden mißverständlichen Auffassungen zurückzuweisen. Hier muß ich selbstverständlich auf materielle

Rechtfertigungen verzichten, da ich nur den Zweck habe, meinen Gedankengang übersichtlich zu machen und seinen innern Zusammenhang aufzuzeigen. An dieser Stelle habe ich ihn nicht unklar gelassen. Das Resultat war: Denken ist Bewußtseyn, und das Seyn, welches Objekt des Denkens ist, ist Bewußtseynsinhalt. In der Einleitung zu Kap. V (das Denken als solches) S. 89 heißt es: „Bei der gemeinen Abgrenzung von Denken und Seyn muß in Ewigkeit unbegreiflich bleiben, wie das Denken zum Seyn kommt oder es ergreift, und damit zugleich, was es eigentlich ist, was das Denken mit oder an dem Seyn macht, d. i. der Sinn des Urtheils. Ist die Logik mithin berechtigt, das Seyn in keinem andern Sinne als dem des Bewußtseynsinhaltes zu fassen, so fallen die principiellen Schwierigkeiten weg und wir haben nun die Aufgabe den betretenen Weg zu verfolgen. Er führt zunächst zur Specialisirung der Aufgabe. Das Denken im Allgemeinen, welches = Bewußtseyn oder im Bewußtseyn Haben war, muß in einem Denken, welches in specielleren Sinne so genannt wird, seine Vervollständigung finden. Und wenn jenem die ganze Welt der Dinge und Ereignisse als Objekt gegenüberstand, und zwar, wie sich ja aus dem Begriffe des bloßen im Bewußtseyn Habens ergibt, einfach als Gegebenes, so wird der Ort zu suchen seyn für das, was uns als Denken im engeren Sinne bekannt ist; diesem gegenüber wird der Begriff des Gegebenen sich enger umgrenzen, und was unmittelbar dem bloßen im Bewußtseyn Haben als sein Objekt gegenüberstand, nicht eben dasselbe wird für das Denken im specielleren Sinne Objekt seyn können. Hieraus folgt: was als Denken im engeren Sinne begriffen werden soll, muß in demjenigen liegen, was für das Denken im Allgemeinen Objekt war, in den Begriffen der Dinge und Ereignisse. Daß diese nicht einfach gegeben, sondern entstanden sind, ist eine Voraussetzung, welche doch noch nicht blos mein System der Logik macht. Das Gegebene — es sind die Sinneseindrücke — ist dasjenige, woraus sie gebildet werden. Wodurch dieses sich von jenen unterscheidet, ist also etwas, was während und indem es

zum Bewußtseynsinhalt gemacht wird, mit ihm vor sich geht. Und was mit ihm vor sich geht, ist gewiß keine materielle Veränderung der Eindrücke, sondern es sind Beziehungen und Verhältnisse, Verbindungen und Gestaltungen, und wenn das Gegebene in diese gebracht wird, so sind es *seine* Verhältnisse und Verbindungen, haften an ihm und müssen uns als zum Bewußtseynsinhalte gehörend zum Bewußtseyn kommen. Und doch lehrt schon eine kurze Besinnung, daß sie nicht in dem Gegebenen der Eindrücke enthalten sind und nicht aus ihm herausanalysirt werden können. Wir werden uns also solcher auf das Gegebene verbindend und gestaltend einwirkenden Thätigkeiten, gewissermaßen noch auf dem Uebergange vom Subjekt zum Objekt, nicht bewußt, und doch kann es nur am *Bewußtseyn* liegen, daß kein Eindruck sich einstellen und sein Inhalt werden kann ohne unterschieden und wiedererkannt zu werden, ohne seine bestimmte Stellung zu erhalten und in die tausendfachen Beziehungen, welche wir kennen, eingefügt zu werden. Doch also haben wir hier Arten der Aneignung oder Arten oder Formen des Denkens, d. i. das oben verlangte Denken im engeren Sinne zu statuiren, welche dies bewirken, wenn sie auch freilich nicht anders charakterisirbar sind als durch diese nur an ihrem Objekte zum Bewußtseyn kommenden Wirkungen. Daß alles Denken thatsächlich auf diese Arten der Aneignung zurückführbar ist, soll die Ausführung lehren — ein Programm, welches ibid. deutlich ausgesprochen ist und auch m. E. in sich selbst keine Unklarheit enthält. In der Einleitung hieß die Aufgabe: alles Denken soll auf seine letzten Elemente zurückgeführt werden. Die Erkenntnißtheorie resp. ihr erstes Kapitel hat uns den ersten Schritt hierzu thun lassen, indem es Denken im Allgemeinen und Bewußtseyn identificirte, diesem den Bewußtseynsinhalt gegenüberstellte als das vom Denken ergriffene Seyn, und die Arten oder Formen des Denkens, d. i. das Denken im engeren Sinne als die im Wesen des Bewußtseyns gelegenen Arten der Aneignung oder als die im Wesen des Bewußtseyns liegenden Thätigkeiten erkennen ließ, welche das ursprünglich Gegebene, d. i. die Sinnes-

data in die oben schon angedeuteten und unten noch weiter auszuführenden Beziehungen und Verhältnisse, Gruppirungen und Gestaltungen bringen, in welchen allein sie als Bewußtseynsinhalt existiren können. Ist das ursprünglich Gegebene, d. i. die Sinnesdata, a posteriori, so ist die aus dem Bewußtseyn als solchem fließende Thätigkeit des Denkens im engeren Sinne (das Denken als Denken) a priori. Diese Thätigkeiten sind die ursprünglichen „Verstandeshandlungen", welche (nach § 20 der transscendent. Analytik) „die logische Funktion der Urtheile" sind. In welchem Sinne und mit welchem Rechte ich sie Kategorien nenne, hielt ich in der „Erk. Logik" nicht einer besonderen Ausführung für bedürftig. Daß und warum alles Denken in Urtheilen besteht, ist hiermit klar. Und ebenso ist klar, daß die Arten der Aneignung oder der Verknüpfung oder des Urtheils nicht Arten des Aneignens qua Aneignens sind, sondern darin bestehen, wie die Data eigenthümlich zusammensetzend gedacht werden. Nun folgt von § 29 an eine weitere Specialisirung der Aufgabe. Es handelte sich bekanntlich darum, wie die Allgemeinbegriffe der Logik gewonnen werden sollen, und, da dies gewiß nur durch eine Abstraktion möglich ist, wovon abstrahirt werden soll, und nun erhellt direkt aus dem schon Gewonnenen, daß das Denken als Denken nicht den fertigen Begriffen, mit welchen wir operiren, als seinem Materiale gegenübersteht, sondern dem unmittelbar Gegebenen, und hieraus erhellt, daß die Logik die Aufgabe hat die Genesis jener Begriffe nachzuweisen. (Vergl. meinen Aufsatz in den Philos. Monatsheften „Das Verhältniß zwischen Kant's formaler und transscendentaler Logik", 1880, IX.) S. 99: „Wenn wir die Produkte des ausgebildeten Denkens in's Auge fassen und dann von dem ganzen Subjekte und dem ganzen Prädikate abstrahiren, so liegt auf der Hand, daß die ganze Denkarbeit, welche in der Bildung dieser Begriffe liegt, mit weggedacht wird, und daß, da das Verbindende und Nöthigende im Urtheile und im Schlusse, und ebenso das Zusammenhaltende im Begriffe nicht für sich bestehende von außen hinzukommende Mächte sind,

eben dieses Kostbarste und Wichtigste, um dessen willen allein Logik zu treiben sich lohnt, bei dieser Abstraktion verloren gegangen ist." S. 100: „Wenn also aus der Menge der einzelnen Gedanken Allgemeinbegriffe gebildet werden sollen, welche sich zu allen einzelnen Gedanken als eigentliche Arten und Gattungen verhalten, so ist zunächst klar, daß in diesen einzelnen Gedanken eine Ausscheidung der eigentlichen Denkarbeit als solcher vorgenommen werden muß. Wer nur Merkmale, eins so gut wie das andere, deren Begriffe oft schon die feinste Denkarbeit in sich tragen, wie strukturlose Massentheile sich aneinander heften läßt, oder eben solche Begriffe im Urtheile zusammen eine immer nur behauptete nie specieller dargelegte Einheit eingehen läßt, handelt ebenso, als wenn er den organischen Leib für eine Verbindung von Kopf, Rumpf und Extremitäten erklärte, während doch jeder dieser Begriffe sein Verständniß nur in dem Verständnisse des Ganzen hat, welches unverständiger Weise als Verbindung dieser Theile erklärt wird, während doch das allein Wissenswürdige ist, wie und aus welchen letzten Bestandtheilen ein Etwas wird, welches diese Gestalt hat. Wie diese in der ausgebildeten Gestalt unterscheidbaren Theile zusammenhängen und sich bedingen, kann nur aus der Entwicklung begriffen werden. Wie die Urtheile im Schlusse, wie Begriffe im Urtheile, wie Merkmale im Begriffe zusammenhängen kann also ebenso nur aus der Entwicklung des Denkens aus seinen ersten Ansätzen begriffen werden, wenn es in seiner Arbeit an den letzten unzerlegbaren Elementen beobachtet wird. Der Sinn des Urtheils und die Eigenthümlichkeiten seiner Arten treten nur hervor, wenn wir genau bestimmen gelernt haben, was darin unmittelbar Gegebenes, letztes Element ist, und durch wie vielfache und welche Denkarbeit aus ihm diese Gestalt, dieses eigenthümliche Zusammen geworden ist, welches das Urtheil behauptet. Das Zusammenfügen im Urtheil kommt nicht in Betracht, sondern die Art des Zusammenseyns, welches — nach menschlicher Natur — nie anders als im Urtheile ausgedrückt werden kann. Wenn wir aus einem Gedanken dasjenige, was darin dem

Denken als Denken angehört, herausnehmen, so bleibt ein wüstes Chaos zusammenhangsloser unverstandener und unverständlicher Elemente zurück. Wie diese überhaupt sich zusammenfügen können, zu welchen Gestalten sie werden können und auf welchen Wegen dies geschieht, ist festzustellen, und in dieser Zahl von Denkthätigkeiten bestehen die eigentlichen Gattungen und Arten des Denkens, welche in jedem einzelnen Denkvorgange so klar hervortreten, wie das Generische der Farbe in jeder Farbenspecies, der Begriff der Gestalt in jeder einzelnen Gestalt." So hat sich die Aufgabe der Logik von der erkenntnißtheoretischen Grundlegung aus durch die innere Konsequenz der jedesmal gewonnenen Bestimmungen Schritt für Schritt bestimmter umgrenzt. Ehe ich aber zur Ausführung schreite, ist es geboten (Absch. VI. Der Nutzen der logischen Allgemeinbegriffe), die die ganze Logik beherrschende Bedeutung dieser zuletzt gewonnenen Bestimmung und ihre Konsequenzen klar zu machen. Es handelt sich um nicht mehr und nicht weniger, als den sog. normativen Charakter der Logik. Wo sollte denn sonst etwas darüber ausgemacht werden? Etwa im Eingange, ganz ohne Voraussetzungen? Dann wären es Bekenntnisse. Grade das ist das Werthvolle, daß die Entscheidung direkt aus der Natur des Denkens, d. i. aus der erkenntnißtheoretischen Voraussetzung gewonnen wird. Es kam darauf an (S. 112), die Denkarbeit als solche in der Abstraktion von dem Gegebenen als ihrem Materiale zum Bewußtseyn zu bringen. Wird diese auch zunächst im Einzelnen vorgefunden, wie ein Faktum, so ist es doch die Eigenart dieses Faktums, daß es, sobald eine klare Erkenntniß von ihm eingetreten ist, sogleich auch als nicht anders seyn könnendes erkannt wird, als das, was wir einzig meinen können, wenn wir von Wahrheit, d. i. von wahrem Denken sprechen. Oder kann jemand etwas bei den Worten denken, daß es vielleicht noch ein anderes Denken geben könne außer dem nach dem Identitäts- und Kausalitätsprincip, und daß dieses falsch, jenes aber das wahre sey? Ist nicht eben sobald wir von diesem abstrahiren, der Begriff des Denkens ein völlig

leerer geworden und mit der Aufhebung desselben das Bewußtseyn aufgehoben?

Einer Definition der Wahrheit bedarf es nicht, nur einer Erklärung des Irrthums. Das irrende Denken ist keine andere Art des Denkens als solchen neben dem wahren, d. i. dem einzig denkbaren, welches die oben geforderte Abstraktion an's Licht zieht. Ich kann hier nicht ausführlich referiren. Genug, nur das unbewußte oder nur halbbewußte Denken macht den Irrthum möglich. Der reflexionslose Standpunkt weiß nichts vom unmittelbar Gegebenen und den Verstandeshandlungen, welche aus ihm Begriffe von Dingen machen; er hat die Dinge mit ihren Eigenschaften und Thätigkeiten unvermittelt wie Gegebenes als Bewußtseynsinhalt. Die Reflexion erobert nur schrittweise das Feld; je klarer und vollständiger die eigne That des Denkens in diesen Gebilden hervortritt, in demselben Grade ist dieses Denken irrthumslos. Die Klarheit dieses Bewußtseyns kann natürlich nirgend die mangelnde Erfahrung ersetzen, aber sie ist es erst, welche uns ihre Unentbehrlichkeit erkennen und die erworbene verwerthen läßt. Die ganz klar bewußt gewordene Denkthätigkeit kündigt sich als Wahrheit an; finden wir neben ihr noch Begriffe, welche einfach wie Gegebenes den Bewußtseynsinhalt ausmachen, so liegt in jenem klaren Bewußtseyn unmittelbar die Aufforderung, auch in allen andern Fällen die Denkarbeit als solche zu gleicher Klarheit zu bringen. Wird ein thatsächlich unrichtiger Gedanke in seinem ganzen inneren Gefüge uns durchsichtig, so sind eo ipso zugleich die Fehler erkannt und zwar als Nicht-gedachtes, als Intermittiren des Denkens. Die imperative Form des Denkgesetzes ist also nur eine Ausdrucksweise. Ist es gelungen das Denken als solches auszusondern, so ist es natürlich nicht für sich in der Reinheit der vollkommenen Abstraktion aussprechbar, sondern nur in der Anwendung auf die allgemeinste Vorstellung von Seyendem als seinem Objekte. Dieser Ausdruck ist eo ipso ein absolut allgemeingültiger Satz; er gilt vom Seyenden als solchem oder m. a. W. von jedem, schon blos deshalb, weil es ist, etwa in

der Weise, wie es S. 97 der Erk. Log. ausgesprochen ist. — Wie die Aussonderung gelingt und wie wir uns überzeugen können, daß sie gelungen ist, gehört einem andern Kapitel an. Wir haben also die Aufgabe der Logik und zugleich den normativen Charakter derselben erkannt, und somit wäre nun das System von Urtheilen darzustellen, in welchen die Entwicklung sich vollzieht. Aber noch trennt uns ein Kapitel (VII) von dem Beginne der Ausführung. Dieses ist keine Abschweifung, sondern der unerläßliche nächste Schritt zur Ausführung. Ist alles Denken Urtheilen und ist somit die Logik wesentlich Lehre vom Urtheil, so ist nicht nur der überlieferten Eintheilung gegenüber, sondern auch aus eignem Bedürfnisse, weil Begriff und Schluß doch in keinem Falle entbehrlich sind, eine Darlegung des Verhältnisses zwischen Urtheil, Begriff und Schluß erforderlich. Und nun ist die Hauptsache, daß ihr Verhältniß zum Urtheile grade von dem bisher gewonnenen Standpunkte aus (Kap. V) zu erklären ist. Also ist unschwer zu begreifen, daß auch dieses Kapitel der genaueren Umgrenzung der Aufgabe dient und die specielleren Bedingungen ihrer Lösung erkennen läßt. Der Begriff unterscheidet sich vom Urtheile nicht wie das Zusammenseyn vom Zusammenfügen, weil eben dies der Sinn des Urtheils ist, daß seine Glieder zusammengefügt werden müssen, weil sie in Wirklichkeit zusammen sind. Der Begriff entsteht nicht nur, sondern er besteht auch aus Urtheilen, und so ist er nicht das abgesondert von dem hervorbringenden Urtheile existirende Resultat desselben, sondern er ist selbst dieses Urtheil resp. eine Mehrheit solcher Urtheile. Was psychologisch hier noch zu bemerken wäre, kann ich an dieser Stelle nicht nachtragen. Alles was die Lehre vom Begriffe feststellen kann, steht im Zusammenhange jener natürlichen Reihenfolge von Urtheilen, welche den Denkproceß erschöpfend darstellen sollen. Auch die Kunst einen Begriff zu analysiren, zu definiren und zu dividiren besteht nur in der Erkenntniß bestimmter Arten des Zusammenseyns möglicher Subjekte und Prädikate. Sie läßt sich nur lehren durch den übersichtlichen Nachweis der möglichen Urtheile, d. i. der möglichen

Arten, wie Urtheilselemente zusammensetzend gedacht werden. Wenn der Begriff neben dem Urtheile doch noch eine selbständige Existenz zu beanspruchen scheint, so ist er eigentlich die Vorstellung von dem Seyn, welches im Urtheile erkannt wird. In diesem Sinne ist ja die Definition der Ausdruck der vollkommenen Erkenntniß, der letzte Ertrag einer ganzen Untersuchung. Aber dann beachte man die Verschiedenheit der Standpunkte. Dann ist auch dieses Seyn eigentlich nicht mehr das Objekt der speciellen Denkthätigkeiten, sondern des Bewußtseyns als des Denkens im allgemeinsten Sinne, und dieses Objekt ist das Produkt der speciellen Denkthätigkeiten und des Gegebenen. S. 123 heißt es: „Scheidet die Reflexion aus diesem Produkte das unmittelbar Gegebene aus, so ist das alsdann sichtbar werdende Denken als Denken die natürliche Reihenfolge von Urtheilsvorgängen, welche als die subjektive Denkthätigkeit erscheinen, deren Objekt (nicht etwa die Dinge, sondern) nur das unmittelbar Gegebene ist; ist aber das Produkt von jenen und diesem als fertiger Bewußtseynsinhalt dem bloßen im Bewußtseyn Haben gegenübergestellt, so ist eben die ganze specielle Denkthätigkeit in diesem Bewußtseynsinhalte enthalten, welcher die Welt der Dinge und ihrer Eigenschaften darstellt. In diesem Sinne werden die Begriffe richtig als Produkt oder Resultat der Urtheile bezeichnet, aber sie sind kein Produkt, welches neben der producirenden Thätigkeit seine eigne Existenz hat, sondern beide sind dasselbe, und nur von den verschiedenen Standpunkten der Reflexion aus verschieden. — Dem Schlusse gegenüber ist geltend zu machen, daß der specielle Akt des Schließens, d. i. das Ziehen der Konklusion aus den Prämissen derselbe Denkakt ist, den wir im Urtheile zu statuiren haben. Eine befriedigende Behandlung des Urtheils ist nicht möglich, wenn nicht, was sein Kern und Wesen ist, jenes zwingende Band, welches Subjekt und Prädikat aus innerer Nöthigung verbindet, dargelegt wird, und dieses ist dasselbe, was im Schlusse die Konklusion aus den Prämissen erzwingt. Die Art des Urtheilens kann nicht begriffen werden ohne die Vorstellung von seiner Ent-

stehung; eben dasjenige, was sich als Nöthigung zu der Verbindung im Urtheile geltend macht und ein willkürliches spielendes Kombiniren als Nichtdenken ausschließt, fällt thatsächlich zusammen mit dem Specifischen der eigentlichen Denkvorgänge. Die gemeine Logik übersieht diesen Zusammenhang der Begründung mit dem Wesen des Urtheils und stellt die Ableitung eines Urtheils aus andern dar unter der, wenn auch unausgesprochenen, Voraussetzung, daß das Wesen dieser Thätigkeit von der des Urtheilens selbst ganz verschieden ist. So stellt sie eine Menge äußerlicher Regeln auf, welche natürlich etwas Wahres enthalten, aber doch den eigentlichen Vorgang des Schließens mehr verdunkeln als aufhellen und sogar in ihrer an unwesentliche Unterschiede geknüpften Eintheilung und dadurch bedingten Breite und Umständlichkeit auch positiv Unrichtiges geben. Weil diese Mängel sich grade an die Abtrennung der Schlußlehre vom Urtheile knüpfen, deshalb glaubte ich sie an dieser Stelle ausführlich darlegen zu sollen. Jedenfalls gibt der Zusammenhang Veranlassung, was er zu behaupten nöthigte, auch sofort im Speciellen zu beweisen. Wer auch ohne Beweis davon überzeugt ist, daß der Mechanismus, welchen die gemeine Syllogistik gibt, nicht die Form seyn kann, in welcher das Wesen des Schlußvorganges seinen Ausdruck findet, weil er das Wichtigste und in jedem Falle allein Entscheidende, d. i. den Sinn des Urtheils, wie Subjekt und Prädikat zusammenseyend gedacht werden, geflissentlich ignorirt und nicht entfernt alle wirklichen Schlußvorgänge zergliedern und begreifen lehrt, kann S. 128—140 überschlagen. Wer nach dieser Darlegung des Zusammenhanges nicht begreift, daß die Erörterung des Verhältnisses zwischen Urtheil und Begriff und Schluß an dieser Stelle berechtigt war und wer überhaupt diese schrittweise immer aus dem Begriff der Sache erfolgende genauere Specialisirung der eigentlichen Aufgabe und der Bedingungen ihrer Lösung nicht für wissenschaftliche Methode hält, und nicht merkt, daß sie eine Reihe wichtiger positiver Erkenntnisse gewährt, sondern nur daran Anstoß nimmt, daß wir immer noch bei der

bloßen Einleitung sind, nach dessen Anerkennung bin ich nicht lüstern.

Kap. VIII „Das Gegebene und die Denkarbeit" beginnt die Ausführung; die in der Aufgabe geforderte Sonderung soll nun vor sich gehen. Hier kann ich kurz seyn, denn es versteht sich von selbst, daß die Analyse der Bestandtheile unmöglich bisher Ungeahntes an's Licht ziehen kann. Ich mache nur besonders aufmerksam auf den Versuch, den Begriff des Gegebenen zu klären und die einfachste wirkliche Erscheinung oder den einfachsten wirklichen (d. i. thatsächlich erlebten) Eindruck als Ausgangspunkt festzustellen. Er gibt an mehreren wichtigsten Punkten der specielleren Ausführung die Entscheidung. Dem Gegebenen steht gegenüber das Bewußtseyn, dessen Inhalt es ist. Das bloße Haben im Bewußtseyn oder der Akt des Aufnehmens in's Bewußtseyn und des Fixirens läßt sich nicht beschreiben, aber doch recht wohl von den speciellen Urtheilen begrifflich unterscheiden. Jenes ist das Denken im Allgemeinen; wie alles Allgemeine hat es für sich abgesondert keine Existenz, sondern nur mit und in dem Specifischen, und dieses wurzelt in jenem. Es ist dieselbe geistige Kraft (S. 151), welche einen Eindruck zum Bewußtseynsinhalt macht resp. als solchen haben läßt und welche ihn zu jedem früheren in das Verhältniß von Identität und Verschiedenheit setzt. Dies sind die ersten Urtheile.*) Die Darstellungsarten muß ich hier übergehen. Sehen wir nun von der Begrenzung der Eindrücke ab und denken nur an die Mehrheit ihrer Bestandtheile, so muß der Wechsel und das Nebeneinander bald sehr ähnlicher, bald sehr verschiedener Eindrücke zur Unterscheidung einzelner Bestandtheile geführt haben. Mit dieser ist auch zugleich das Urtheil fertig, daß ein Gesammteindruck identisch ist mit der Summe der in ihm unterschiedenen Einzelheiten resp. einer oder mehrerer von solchen und dem Reste desselben. Daß diese Einzelheiten zusammen seyn müßten,

*) Meine partielle Uebereinstimmung in diesem Punkt mit Ulrici habe ich schon im „Menschlichen Denken" S. 46 hervorgehoben.

davon ist keine Rede, aber der thatsächliche Eindruck besteht oder bestand aus ihnen und in diesem noch ganz äußerlichen Sinne kann ein Zusammengehörigkeits- oder Eigenschaftsurtheil ausgesprochen werden, dahin gehend, daß ein in diesem nur äußerlich abgegrenzten Eindrucke unterscheidbarer Bestandtheil identisch ist mit demjenigen Eindrucke, welcher den und den Namen erhalten habe. Jener Eindruck ist das Subjekt, dieser die von ihm ausgesagte Eigenschaft. Doch darf man hierbei nicht etwa an dauernde Eigenschaften denken. Fehlt dieser Theileindruck, so ist der Gesammteindruck eben nicht jener, von welchem dieses Prädikat ausgesagt wurde, und weiter folgt daraus vorläufig nichts. Welcher Theileindruck gemeint wird, kann selbstverständlich nicht gesagt werden; eben nur der bekannte Name kann ihn kenntlich machen. Das negative Zusammengehörigkeitsurtheil unterscheidet einen solchen gemeinten aber nicht genannten Theileindruck von einem durch bestimmten Laut schon bezeichneten Eindrucke als einen andern, d. i. nicht diesen. Die Unbestimmtheit in diesen Urtheilen ist nicht Schuld meiner Erklärung, sondern thatsächlich vorhanden. Nur durch diese Auffassung kann die Verwirrung in der Lehre über die negativen Urtheile beseitigt werden. Ausführlicher handle ich über die Negation, das systematische Interesse dem didaktischen nachsetzend, erst dort wo ihre Erklärung sogleich Anwendung findet, bei den unmittelbaren Schlüssen aus der Qualität. Es folgt eine Erwähnung der 3 Anwendungsgebiete 1) der Prädikation der Theileindrücke von dem Gesammteindrucke innerhalb des Gegebenen, 2) der analogen Prädikation desjenigen, was von dem Ich als seine Eigenschaft ausgesagt werden kann, und endlich 3) der Aussage solcher Prädikate, welche nicht Eindrücke derselben Art sind, wie das Ganze, sondern nur insofern als in ihm enthalten behauptet werden können, als sie das Resultat einer psychischen Thätigkeit, vornehmlich des Denkens, an ihm darstellen, — der Reflexionsprädikate. Dieser ersten speciellen Denkthätigkeit schließt sich in den Kausalitätsurtheilen eine zweite an. Hier konnte nur die Art der Prädikation in ihnen erörtert, und noch kurz zum Schlusse

— was ganz selbstverständlich aus der ganzen Darstellung der Sache folgt — die Unzulässigkeit eines transscendenten Gebrauchs des Kausalitätsprincipes erwähnt werden. Die Untersuchung seines eigentlichen tieferen Sinnes und seiner Anwendung setzt Begriffe voraus, welche vorher, im nächsten, dem IX. Kapitel, erst gewonnen werden müssen. „Unterscheidung der Bestandtheile des Gegebenen" heißt es und wird schon um des im Titel Angezeigten willen manchem die Grenzen der Logik zu überschreiten und, indem es auf das Material selbst eingeht, nicht mehr in die Logik, sicherlich nicht in eine Logik, welche blos Lehre vom Urtheil seyn will, zu gehören scheinen. Aber, frage ich, wie denkt man sich überhaupt den möglichen Fortschritt der logischen Untersuchung? Wenn die Urtheilsarten im Allgemeinen aufgezeigt sind, so wird ihre specielle Anwendbarkeit zu erkennen seyn, um zu begreifen, wie mittelst ihrer unsere Begriffe von Dingen zu Stande kommen. Aber wie sollte auch nur das Identitätsprincip zu einer irgend wie fruchtbaren Verwendung kommen, wenn nur konkrete, räumlich und zeitlich individuelle Eindrücke mit einander verglichen werden können? Es ist wichtig zu wissen, daß das Gegebene nur in solchen besteht. Das Resultat wäre natürlich nur Verschiedenheit und zwar ohne daß die unterscheidenden Merkmale angegeben werden könnten. Und wie, erst recht, sollte Kausalzusammenhang festgestellt werden können, wenn nur räumlich und zeitlich individuelle concreta als Material zur Verfügung stehen? Ist nicht jeder Kausalzusammenhang seinem Begriffe nach allgemein? Das Gegebene ist direkt niemals allgemein. Wie kommen wir zu letzterem? oder gehört etwa der Begriff des Allgemeinen nicht in die Logik? Die „Unterscheidung der Bestandtheile des Gegebenen", d. i. die Aussonderung von Raum und Zeit gegenüber den Sinnesqualitäten, ist die einzig verständliche Grundlage für jedes synthetische Urtheil (S. 227), sie und die Unterscheidung des Generischen und Specifischen sind unentbehrlich zum Nachweise der Einheit und des Sinnes der Zusammengehörigkeitsurtheile (S. 388); der Begriff von Ding und Eigenschaft wäre ohne sie

gradezu eine Unmöglichkeit. Wenn ich die Erscheinungselemente, d. i. die Sinnesqualitäten und die räumliche und zeitliche Bestimmtheit, und wenn ich im Erscheinungselement das Generische und Specifische unterscheide, so sind diese Unterscheidungen freilich qua Unterscheidungen dasselbe. Aber es gibt doch noch andere Beziehungen und Verhältnisse unter den Daten als identisch und nicht identisch, und von diesen andern hängen alle unsere Begriffe ab. Ich habe auch keinen Zweifel darüber gelassen, in welchem Sinne diese Unterscheidungen vorgenommen werden (cf. S. 147. 148). Die Untersuchung über das Kausalitätsprincip kann ohne sie nicht vollendet werden. Also Arten des Unterscheidens qua Unterscheidens werden freilich nicht angeführt, aber eigenthümliche Verhältnisse kausaler Natur, d. i. von Nothwendigem und Möglichem, welche inhaltlich alle irgend werthvollen Schlüsse bedingen. Wie die Sinnesqualitäten zu Raum und Zeit sich verhalten, wie das Generische und das Specifische im Erscheinungselement sich zu einander verhalten, sind Arten von innerem Zusammenhange als solchem. Diese hier in die Logik eingeführt, ihre grundlegende Bedeutung nachgewiesen, namentlich den Begriff des Allgemeinen geklärt, und speciell wie jedes ausgesonderte Erscheinungselement eo ipso allgemein ist, dargethan zu haben, bin ich so unbescheiden für ein Verdienst zu halten. Wer jene materiellen Unterscheidungen in ihrem Rechte an dieser Stelle bezweifelt, soll doch sagen, wie er ohne sie ursächlichen Zusammenhang ergründen und namentlich den Anspruch auf Allgemeinheit, ohne welchen er gar nicht gedacht werden kann (S. 201 ff.), rechtfertigen zu können meint. Und außerdem sind erst die aufgewiesenen Arten inneren Zusammenhanges im Stande zu überzeugen, daß das Verursachen als eine Art inneren Zusammenhanges sich mit den andern Arten desselben demselben höheren Gesichtspunkte unterzuordnen hat; es ist die Nothwendigkeit in der zeitlichen Aufeinanderfolge von Erscheinungen. Der Begriff der Nothwendigkeit und natürlich zugleich der der Möglichkeit und des Zufalls ist also zu untersuchen, und zwar nicht weil das ja auch eine nützliche Erkennt-

niß ist, sondern weil die zweite Art des Denkens, welche in dem ersten Ausführungskapitel (VIII) als Urtheile des Kausalitätsprincipes bezeichnet wurde, dies zur Präcisirung ihres Sinnes und zur Feststellung ihrer Arten und ihres ganzen Anwendungsgebietes fordert. Nothwendigkeit im gewöhnlichen Sinne und Möglichkeit und Zufall sind bestimmte Relationen und weisen auf einen höheren Begriff der Nothwendigkeit hin, derjenigen nämlich, welche ich die ursprüngliche genannt habe. Diese (S. 194—198) ist „der Punkt völlig einleuchtender selbstverständlicher Nothwendigkeit, welcher Licht verbreiten muß über den Sinn des Nothwendigen auch in den Fällen, wo es bezweifelbar ist". Daß und in welchem Sinn der Begriff des Nothwendigen auf den des Seyns selbst zurückgeht, darüber vergl. S. 199. 203 Z. 13 v. u. § 57. S. 206 u. 512. Dieses, wie überhaupt grade das Neue und Wichtige in diesem Kapitel, namentlich auch die Unterscheidung der Bedeutungen der Nothwendigkeit (z. B. der „gesetzlichen Nothwendigkeit" und der „aus der ursprünglichen Thatsache") und der Möglichkeit und ihrer verschiedenen Anwendungsgebiete kann ich hier, wo die Uebersichtlichkeit der Hauptzweck ist, unmöglich in der nöthigen Kürze und zugleich in überzeugender Verständlichkeit anführen. Dasselbe gilt von dem folgenden Kapitel (XI) „das Schlußprincip". Ich mache nur auf den Gang der Untersuchung aufmerksam.

Die möglichen Arten von Urtheilen sind in diesem ersten Theile der Ausführung nur im Allgemeinen angegeben, als die zur Verfügung stehenden Mittel oder als die Elementarfunktionen. Wie ein Zusammenwirken derselben möglich ist und wie aus ihnen das aus der Erfahrung uns bekannte Denken von Dingen und ihren Eigenschaften entsteht, ist noch zu zeigen. Vorher aber schieben sich noch 2 Kapitel ein, „das Schlußprincip" und „das impersonale Urtheil". Um das Recht des ersteren darzuthun, muß ich wieder auf die Eigenthümlichkeit des Grundplanes hinweisen. Die Aufgabe koncentrirte sich dahin, die Möglichkeit alles Urtheilens des ausgebildeten Denkens aus der Entwicklung desselben aus den ersten Ansätzen zu begreifen und

ist vollständig gelöst und abgeschlossen, wenn in der Darlegung aller möglichen Arten von Begriffsprodukten, d. i. der verschiedenen Einheiten, zu welchen die Elemente sich gestalten können, auch alle Möglichkeit mit ihnen (d. i. den Begriffen) zu urtheilen erschöpft ist. Ist sonach für eine besondere Schlußlehre kein Platz mehr, so könnte das als ein Fehler meiner Aufgabestellung, in welcher das System liegt, angesehen werden, wenn nicht eben das Wesen des Schlusses sich als derselbe Vorgang zeigte, wie das Urtheil. So aber ist nur dies zu zeigen, daß der Zusammenhang der einzelnen Urtheile, welcher als Schluß aus Prämissen bezeichnet wird, wirklich selbst als ein Urtheil zu begreifen ist und zwar als ein Urtheil, welches den durch die Prämissen in der Vorstellung hergestellten Thatbestand ebenso zum Ausdrucke bringt, wie ein Urtheil den unmittelbaren Sinneseindruck ausdrückt. Der in 2 Urtheilen identische Begriff verbindet die nicht identischen Theile dieser Urtheile und schafft somit einen Thatbestand, welcher in der Konklusion ausgesprochen wird. (S. 260—265. 340—351.) Sollte jemand meinen: so hätte ich dieses Urtheil, als welches ich den Schluß auffassen zu sollen glaube, in der Reihenfolge der Urtheile, welche den speciellen Theil ausmacht, unterbringen müssen, so hätte er Recht, wenn dieses Urtheil ein von den andern verschiedenes wäre und wenn nicht Urtheile jeder Stufe Konklusionen seyn könnten. S. 254 heißt es: „Alle Schlüssigkeit beruht auf dem inneren Verhältnisse zwischen Subjekt und Prädikat und so vielfach dieses ist, so viel Gestaltungen der Konklusion können unterschieden werden.“ Natürlich, — muß ich hinzusetzen, meine ich unter Schlüssigkeit nicht die formale, welche auf dem Identitätsprincip beruht und darin besteht, daß ein identisches Moment in den Prämissen sie in der Vorstellung zu dem einen Thatbestand verbindet, sondern die materiale, welche das innere Verhältniß zwischen Subjekt und Prädikat der Konklusion, d. i. den nichtidentischen Begriffen der Prämissen bestimmt. Jeder inhaltlich falsche Schluß beruht auf einer falschen Ansicht resp. der Unklarheit über dieses Verhältniß und somit über den durch die

Identität des Mittelbegriffes hergestellten Thatbestand, der zum Ausdrucke zu bringen ist.

Das Recht des „Schlußprincipes" vor dem speciellen Theile ergibt sich sehr einfach, wenn wir die zuletzt genannte Bestimmung genauer erwägen. Alle Schlüssigkeit also beruht auf dem inneren Verhältnisse zwischen Subjekt und Prädikat; so vielfach dieses ist, so vielfach ist die Gestaltung der Konklusion. Dieses innere Verhältniß zwischen Subjekt und Prädikat ist aber die eigenthümliche Einheit, zu welcher die Merkmale im Begriffe oder die Glieder des Urtheils im Urtheil verbunden werden, sie ist der durch die Verbindung der Prämissen hergestellte Thatbestand oder Sachverhalt. Demnach wären die möglichen Gestaltungen der Konklusion erst übersichtlich am Ende des speciellen Theiles, wenn alle Urtheilsarten resp. alle möglichen Begriffseinheiten (d. i. alle möglichen Arten von jenen Thatbeständen oder Sachverhalten) dargelegt worden sind. Allein dann, meinte ich, wäre die Wiederholung derselben unter dem Titel möglicher Konklusionen mehr als überflüssig. Einzig besonderer Ausführung werth ist nur, daß es sich überhaupt so verhält und die Darlegung des formalen Schlußprincipes. Daß dies aber vor der speciellen Darstellung der Urtheilsarten, aus welcher der Dingbegriff sich entwickelt, geschehen muß, ist sofort entschieden, wenn der Plan acceptirt wird, nach welchem die specielle Hauptaufgabe der Logik die ist, von den ersten unvollkommensten Urtheils- und Begriffseinheiten ausgehend zu zeigen, wie diese sich von Stufe zu Stufe kompliciren und allmälig den vollendeten Begriff von Dingen und Eigenschaften ergeben, so daß sein Entstehen (sc. logisches, nicht psychologisches) und Bestehen aus Urtheilen als seine innere Struktur und hiermit sein materiales Recht, seine Grenzen und seine Verwendbarkeit zu Schlüssen sichtbar wird. Ist dieser Plan gebilligt und ist im Allgemeinen die Aufgabe der Logik dahin bestimmt worden, das ganze Leben des Denkens aus seinen Wurzeln zu begreifen, so wollen nicht nur die möglichen Einheiten in Begriffen und Urtheilen begriffen seyn, sondern auch dies, wie in jedem Individuum die Gedanken des

täglichen Lebens zu Stande kommen, wie jene Einheitsarten in der Praxis des Verkehrs sich unaufhörlich anwenden und die Erkenntnisse aus dem gelegentlich hier und da sich darbietenden Materiale entstehen. Was die Psychologie dabei zu leisten hat, sondert sich ziemlich glatt aus; von Seiten der Logik bestehen die Zusammenhänge der einzelnen Gedanken in den Schlüssen. Ist nun, wie oben dargethan worden, das Princip, welches Urtheile aus Urtheilen entstehen läßt, ebendasselbe Denken qua Denken, welches im Urtheile begriffen wird, so scheint es mir nur methodisch zu seyn, den Beweis dafür, daß die Arten des Denkens auch allen Zusammenhang und alle Entstehung von Gedanken aus Gedanken beherrschen und daß diese Entstehungsart, d. i. der Akt des Schließens selbst als ein Urtheil aufzufassen ist, unmittelbar an die Darstellung der Arten des Denkens als solchen anzuschließen.

Die nun folgende Behandlung der Impersonalien kann vielleicht mißbilligt werden. Aber wenn ich sie auch bei derjenigen Urtheilsart erwähnt hätte, zu welcher sie mir zu gehören scheinen, so macht doch ihre Eigenart so ausführliche Erwägungen nothwendig, daß sie auch an dieser Stelle den gleichmäßigen Fortschritt der Darstellung zu stören scheinen würden. Jedenfalls durfte meine Entschuldigung S. 351: „Bevor wir uns jedoch zur systematischen Darstellung der Urtheilsarten wenden können, haben wir eine Form zu betrachten, welche in ihrer unerklärten Eigenthümlichkeit alle Eintheilung zu durchbrechen scheint, die Impersonalien. Wir müssen sie also an dieser Stelle behandeln, nicht weil sie in der That den ersten Platz verdienten, sondern weil sie aller Eintheilung Schwierigkeiten in den Weg legen, welche beseitigt seyn müssen, ehe jene versucht werden kann, und weil ihnen von andrer Seite die Bedeutung einer Urform beigelegt worden ist, in welcher sie den ersten Platz natürlich mit Recht beanspruchen würden", nicht übersehen werden.

Der specielle Theil beginnt mit der „reinen Identificirung und Unterscheidung". Ich übergehe die Arten derselben, nenne als besonderer Beachtung werth das Subsumtionsurtheil und

führe die Schlußworte S. 387 an: „Wir mußten also die reine Identificirung und Unterscheidung allerdings als Grundlage alles Denkens zuerst anführen, fanden aber, daß mit Ausnahme des ersten Ansatzes und der unmittelbaren Erkenntniß von Identität und Verschiedenheit alle weiteren Identificirungen und Unterscheidungen auf der Erkenntniß von Zusammengehörigkeit beruhen, sowohl was den Sinn des Urtheils anbetrifft, als auch in ihrer Beweisbarkeit. Sie sind so vielfältig als Zusammengehörigkeit ist. Was es nun auf sich hat dieses Zusammengehören und wie vielfach es ist, ist jetzt genauer zu untersuchen." „Es ist völlig vergeblich", heißt es S. 388, „allgemeine Bestimmungen über die Grenzen, über die Erkennbarkeit und den Begriff der Theile und über den inneren Zusammenhang derselben zu suchen, wenn es nicht einen Punkt gibt, wo eine der zu suchenden unbekannten Größen gegeben und ursprünglich mit aller Schärfe einleuchtend bestimmt ist. Einen solchen gibt es. Wenn wir zum festen Punkt den thatsächlichen wirklichen Eindruck machen, so sind die Grenzen desselben allerdings noch nicht bestimmt. — Sey also völlig unbestimmt und vorläufig unbestimmbar, wie viel von den zugleich andrängenden und wechselnden Eindrücken als ein Ganzes zusammengehört, in jedem Falle bleibt es uns möglich aus jedem beliebigen Eindrucke die Elemente der Erscheinung zu unterscheiden und in diesen die Momente der Species und des Generischen herauszuabstrahiren. Das ist ein unmittelbar evidentes Kriterium, daß jedes der ausgesonderten Erscheinungselemente für sich allein nicht ein Eindruck ist, daß es für sich allein wirklich erscheinend nicht gedacht werden kann, daß seine Existenz also darin besteht, daß es nur im wirklichen Eindruck vorhanden ist. — Und unmittelbar aus diesem ausgesonderten Elemente, das sich sofort als Allgemeinbegriff, als Species darbietet, sondert sich in der Species die eigentliche Gattung aus. — Beginnen wir unsere Darstellung nicht mit Urtheilsbildungen, welche in der historischen Entwicklung etwa als ursprünglichste gedacht werden können, sondern mit den an sich einfachsten, so bietet sich als erste Zusammengehörigkeit die

der Elementarspecies und seiner eigentlichen nächst höheren Gattung, z. B. roth in Farbe. — Wir setzen dabei nicht zusammen, was ursprünglich geschieden und einander fremd war, sondern wir erkennen im ursprünglich Einen nachträglich einen Unterschied und halten die ursprüngliche Einheit des Gegebenen, aus welcher erst der Unterschied sich ergab, als die Einheit der Unterschiedenen fest.“ Die zweite Art der Zusammengehörigkeit ist die der Erscheinungselemente, einer Sinnesqualität und der räumlichen und zeitlichen Bestimmtheit. Das Element gehört dem Ganzen der wahrnehmbaren Erscheinung als seine Eigenschaft oder sein Theil, weil dieses ohne jenes überhaupt nicht wahrnehmbar, d. i. nicht existirend ist. Die dritte Art von Zusammengehörigkeit ist die Einheit des Eindruckes, der von mehreren Sinnen je eine Qualität hat, in der Identität der räumlichen und zeitlichen Bestimmtheit jedes derselben. Darauf wird die Prädikation der Zahl erklärt, die Bestimmung der Größe durch Zahl und die komplicirtere Aussage von Gestalt, welche gleichfalls der Zahl nicht entbehren kann. Dies alles waren elementare Urtheile, deren Prädikate zwar oft genug vorkommen, aber deren Subjekt in der wirklichen Praxis unseres Urtheilens nicht vorkommt. Wir bedurften dieser Fiktionen, um die elementarsten Verhältnisse kennen zu lernen. Jetzt kommt es darauf an, den natürlichen Fortschritt der Untersuchung aufzuzeigen. Erklärt ist die Zusammengehörigkeit der nur durch Zerlegung und Abstraktion gewonnenen Elemente und Momente des einen Ganzen des unmittelbaren Eindruckes; wie aber und in welchem Sinne kann ein Neben- und Nacheinander verschiedener Eindrücke, z. B. einer rothen neben einer blauen, einer harten neben einer weichen Stelle als ein Ganzes aufgefaßt und von seinen Nachbarn im Raume abgetrennt werden, so daß die unterscheidbaren Eindrücke zu einander und jeder zum Ganzen „gehören“? Das bisher gebrauchte Kriterium ist nicht mehr anwendbar. Wir haben vor Allem die Bedingungen zu suchen, von welchen aus dem Begriffe der Sache die Lösung des Problems abhängt. Fingiren wir als Inhalt eines Bewußtseyns ein Mannig-

faltiges, welches absolut veränderungslos neben einander verharrte, so wäre in Ewigkeit kein Grund zu der Annahme zu entdecken, daß je eine Mehrheit von diesen Eindrücken zu einer Einheit verbunden wäre, ja solche Annahme wäre sinnlos, ein Begriff von solcher Einheit gar nicht vorhanden. Denken wir nun zunächst Veränderung des Ortes, so ergibt sich das wichtige Resultat, daß schon in dem bloßen Begriffe der Bewegung ein Begriff vom Individuum vorausgesetzt ist, welcher von dem bisherigen verschieden ist. Bisher war der räumlich und zeitlich bestimmte Eindruck das Individuelle, zu welchem natürlich sein Wo so wesentlich ist, wie die Qualität. Die Bewegung verlangt aber ein idem zu denken trotz der Ortsveränderung, läßt sich nicht durch die bloße Identität der raumerfüllenden Qualität zufriedenstellen, sondern verlangt ein begriffliches Kennzeichen für dasselbe Eine, welches seinen Ort verändert hat, im Gegensatze zu einem ganz gleichen Zweiten und Dritten, welches wir an anderem Orte finden. Schon dies wäre eine Rechtfertigung unseres Ausgangspunktes, daß er diese Frage an dieser Stelle und in diesem Zusammenhange aufzuwerfen nöthigt. Die Logik hat also diesen Begriff des Individuums zu suchen und mit seiner Hülfe zu erklären, wie Veränderung des Ortes, der Größe, der Gestalt und der Qualitäten prädicirt werden kann. Nur rücksichtlich dieser letzteren hebe ich das Ergebniß heraus: sie kann nur dann ausgesagt werden, wenn die Frage nach dem Wohin der verschwindenden und dem Woher der entstehenden Qualität wenigstens in dem Sinne beantwortet wird, daß in bestimmter Gesetzmäßigkeit nur diese Qualität in jene und nur in jene und nur unter ganz bestimmten Bedingungen übergehen kann. Wichtig also ist die Erkenntniß, daß die Gesetzmäßigkeit alles Geschehens, wodurch die Möglichkeit der Veränderungen in jedem einzelnen Falle auf ein bestimmtes Maß eingeschränkt ist, zur Feststellung des Begriffes des Individuums absolut unentbehrlich ist. Sie gehört nicht dem Individuum als solchem, sondern seiner Art oder Gattung an, aber die Bildung seines Begriffes ist ohne sie unmöglich. Nach dieser Vorbereitung

kehrt die obige Frage wieder. Das Zusammengehören unterscheidbarer Nebeneinander beruht zunächst und in erster Linie auf der Gemeinschaft in Ruhe und Bewegung. Aber nun drängt sich die Rücksicht auf die Zeitdauer auf. Wenn das Kriterium nicht in einer ewigen Gemeinschaft in Ruhe und Bewegung bestehen kann, so ist die Frage, wie lange sie dauern muß. Es leuchtet ein, daß diese Frage unbeantwortbar ist. Sie hat nur den großen Nutzen auf die andere Frage zu führen, unter welchen Bedingungen solche Gemeinschaft in Ruhe und Bewegung sich löst und wann und wie sie entstehen mag. Hinzu kommt natürlich ein kausaler Zusammenhang der Theile auch in Beziehung auf Veränderung der Größe, Gestalt und Qualitäten. „Hieraus ergibt sich, S. 459, daß eine Erscheinung in verschiedenem Sinne als ein Ding bezeichnet werden kann. Auch eine Scherbe kann dafür gelten, wenngleich es schon in ihrem Begriffe liegt, daß sie nur ein Theil eines Dinges ist. Es kommt aber ganz darauf an, ob auf diejenige Macht geblickt wird, welche die noch unterscheidbaren Theile zusammenhält, oder auf die, welche dieses Ganze früher mit anderen zu einem größeren Ganzen verbunden hielt, ob auf die Macht, welche es nun von ihnen getrennt hat, oder die, welche es in Zukunft mit Anderem zu einem Ganzen verbinden wird, oder die, welche es zunächst für sich allein geschaffen hat." Ein Entsprechendes gilt auch für das „aus zeitlichen Theilen bestehende Ding". Daß auch die Einheit der Begriffe von Ereignissen erörtert wird, kann doch wohl nur als Ausfüllung einer Lücke angesehn werden. (Vergl. die Rekapitulation in § 109.) Und dasselbe behaupte ich rücksichtlich des nun folgenden Kap. XVII „Die Vollendung des Dingbegriffes und der Verbalbegriff", welches noch ausführlicher die Innigkeit der Verbindung von Ding und Eigenschaft darstellt und nachweist, daß diese unauflösliche Einheit durch die Verschmelzung des Verbalstammes mit dem Personalpronomen passend symbolisirt wird. Was dabei über die Kopula und die Aussage von Existenz bemerkt wird, ist mittelbar nothwendig. Die Erklärung des Verbalbegriffes gehört schon wegen des Objekts in die Logik.

Daß die dabei in Betracht kommenden Verhältnisse in eminentem Sinne logische sind, beweist die Ausführung. Widrigenfalls gehört auch die Erklärung der verschiedenen Begriffseinheiten nicht in die Logik. Die Verhältnisse der Merkmale und die Art, wie sie sich zu einer Einheit zusammenschließen, beruht ja zum großen Theile auf dem Objektsverhältnisse. Natürlich gehört dazu eine Erklärung des wichtigen Begriffes der Thätigkeit (§ 121). Aus der Unterscheidung der verschiedenen Arten von Thätigkeiten und ihren Objekten ergeben sich ja entsprechende Unterscheidungen der Eigenschaften des Dinges, welche eben darin bestehen, daß es solcher Thätigkeiten Objekt ist.

Nun erst, nachdem die Entstehung des Begriffes vom Einzelding mit seinen Eigenschaften und Thätigkeiten, welchen die überlieferte Logik wie Gegebenes einfach hinnimmt, klar geworden ist, kann die Bildung der Art- und Gattungsbegriffe von Dingen und Eigenschaften erkannt werden. Wie kann ihre Bildung verstanden werden, wenn nicht aus jener schon sich ergeben hat, aus welchem Bedürfnisse sie erfolgt und in welcher Richtung und mit welchen Mitteln sie vorgenommen wird? Oder sollte wirklich ein blinder Abstraktionstrieb angenommen werden und könnte er diese Bildungen ausreichend erklären? „Sie sind (S. 569) so lange absolut unverständlich, als man versäumt 1) in dem ausgesonderten Erscheinungselement den ersten Artbegriff und in ihm die eigentliche Gattung zu finden und 2) den Begriff vom Einzeldinge in der vorgetragenen Weise zur Voraussetzung zu machen. Jene Art- und Gattungsbegriffe bedurften nur der Konstatirung. Sie enthielten keine Mehrheit unterscheidbarer Einzelheiten; es war also nicht die Aufgabe, die Art eines Zusammenseyns und das Recht unseres Zusammenhaltens zu erklären. Der Gattungsbegriff hat seine eigentliche Heimath im Erscheinungselement. Was er leisten soll, ist dort vollständig geleistet und ist seinem Begriffe nach vollständig klar. Wenn man für die Dinge Art- und Gattungsbegriffe sucht, so ist jener in seinem Verhalten zum Erscheinungselement das Vorbild und der Dingbegriff, wie wir ihn oben konstruirten, gibt

specieller an, unter welchen Umständen und an welchem Materiale jene Leistung gefordert wird.“

„Was wir suchen (S. 570), sind reale Gattungen, d. h. ein Theil des Wahrgenommenen, welcher in der ganzen Wahrnehmung ganz so enthalten ist, wie Farbe in Roth oder Grün, wie Gestalt in Dreieck, und dabei den Charakter des Dingbegriffes festhält. Von vornherein also scheidet eine Zahl von Allgemeinbegriffen, welche ich uneigentliche Gattungen genannt habe, aus, weil sie vom Gesetze des Dinges absehend und nur irgend eine Art von Dinghaftigkeit voraussetzend ein Merkmal (oder auch mehrere) hervorheben, aber nicht das Mindeste über die andern damit verbundenen Eigenschaften vermuthen lassen, z. B. Rothes, Rundes dergl. Die Bildung der eigentlichen Arten und Gattungen entspringt nun nicht aus dem Einfalle, zu sehen, ob sich die Dinge nicht durch mehr als nur ein Merkmal bestimmen und nach solcher Gemeinschaft in größere oder kleinere Gruppen ordnen lassen, sondern sie ist schon in dem Processe, welcher aus dem bloßen Eindrucke den Begriff eines Dingindividuums macht, principiell gefordert und begonnen. Sie kümmert sich zunächst gar nicht um Gemeinsamkeit und Verschiedenheit von Eigenschaften an einer Mehrheit von Individuen — diese zeigt sich erst als ein Sekundäres — sondern geht in erster Linie auf das Gesetz, welches schon um im Einzelnen Rath zu wissen unentbehrlich ist. Das Interesse koncentrirt sich also nicht auf den Versuch irgend welche Abstraktion vorzunehmen, sondern von vornherein auf das Individuum, welches ohne Verständniß derjenigen Gesetze, welche den Art- und Gattungsbegriff ausmachen, gar nicht vollständig erkannt ist. Mithin handelt es sich nicht um die Aussonderung einzelner Merkmale, welche zusammen den Begriff ausmachten — dies ergäbe immer nur einen uneigentlichen Art- oder Gattungsbegriff — sondern um alle, welche der Dingbegriff schon als eine Einheit aufzufassen gelehrt hat. Dieser Begriff des Dinges überhaupt wäre für das einzelne Ding logische Gattung, nicht reale; wir müssen aber als

reale Gattung ein Etwas finden — wie oben schon gesagt —, welches in dem Wahrnehmbaren selbst so enthalten ist, wie Farbe in Roth oder Grün, und ganz ebenso alle Möglichkeit specifischer und individueller Differenzen trägt und beherrscht und sogar in ihrer Denkbarkeit bedingt. Also: wenn der Dingbegriff im Allgemeinen ein Zusammengehören auf Grund erkannter Gesetzlichkeit statuirte, so werden die realen Arten und Gattungen der Dinge in der speciellen Gesetzlichkeit bestehen, welche bestimmte angebbare Züge mit einander verknüpft. Aber eben um die Möglichkeit, solche herauszufinden, handelt es sich. Entscheidend ist, daß nach allem Vorhergehenden (namentlich § 103) diese angebbaren einzelnen Züge nicht die begrifflichen Erscheinungselemente (roth und grün, süß und sauer, rund und eckig) seyn können — sie können nur zur Bestimmung der letzten einfachsten Bestandtheile verwendet werden —, sondern räumliche Theile und Bestandtheile seyn müssen (cf. S. 581). Auch die bloßen Stoffe können wissenschaftlich nicht anders definirt werden. Aber „der Theil und Bestandtheil (S. 581) existirt als solcher gar nicht ohne den Allgemeinbegriff seiner Bedeutung, d. i. seiner inneren Zusammengehörigkeit mit anderen, der Gesetzmäßigkeit seiner Entstehung und seines Wirkens. Die Logik läßt sich also das wichtige Ergebniß nicht von den positiven Disciplinen aufdrängen, sondern sie selbst lehrt aus eignen Mitteln und schreibt es vor, daß eigentliche Art- und Gattungsbegriffe von Dingen gar nicht denkbar sind, ohne, wenn auch nicht eine vollendete Erkenntniß, so doch eine Ahnung oder eine vorläufige Annahme über ihre Entstehung (cf. S. 451). Den Begriff des Stoffes hat sie selbst zu konstruiren. Er wird von den Art- und Gattungsbegriffen als Substrat vorausgesetzt, wie auch das Etwas oder Seyendes vom Dingbegriffe überhaupt als Substrat vorausgesetzt wird. Zu diesem Substrate verhalten sich die Begriffe der Funktionen oder der kausalen Beziehungen, welche die Arten und Gattungen ausmachen, als uneigentliche Gattung. Aber die Begriffe dieser Funktionen oder dieser kausalen Zusammenhänge, in welchen die Theile und Bestandtheile stehen, gliedern

sich unter einander als eigentliche Arten und Gattungen. Der speciellere Begriff verhält sich zum allgemeineren wie das nur aus dem Zwecke verständliche und nur unter seiner Voraussetzung denkbare Mittel zur Ausführung, oder wie etwas was nur auf dem von dem allgemeineren Begriffe bezeichneten Gebiete überhaupt vorkommen kann, so z. B. die specifischen Unterschiede im Fortpflanzungsvorgange zu dem Begriffe der Fortpflanzung, alle specifischen Unterschiede des Denkens zum Denken überhaupt, alle räumlichen Bestimmungen zur Raumanschauung, die Species der Lust und Unlust zum Gefühl überhaupt. Nun folgt der Nachweis dieses Verhältnisses der Ueber- und Unterordnung zuerst an den Gestaltbegriffen, dann die Darlegung des Begriffes vom Stoffe und seinen Arten, der Begriffe von Kunstprodukten und von Organismen, und endlich der in ihrer Bildung von jenen erheblich abweichenden Begriffe von Eigenschaften und Thätigkeiten. Nur Schein ist es, daß ich nun doch einer abgesonderten Behandlung der Begriffe nicht entbehren, mithin die Logik als bloße Lehre vom Denken = Urtheilen nicht durchführen könne. Daß und warum die Erhebung des bloßen Eindruckes zum Begriffe eines Dinges sich nicht als e i n Urtheil darstellen läßt, zeigt § 128 (S. 560—562). Und so kann auch unmöglich der Artbegriff und zwar jede Art von solchen durch je eine Urtheilsformel ausgedrückt werden. Aber das ist kein abgenöthigtes Geständniß des Unvermögens, sondern es wurde aus der Natur der Sache begründet und in dieser Begründung selbst stellte sich aufs deutlichste heraus, daß und wie jeder dieser Begriffe in einem Systeme von Urtheilen besteht, welche sämmtlich vorher nachgewiesen worden sind. Die hervorgehobenen Verschiedenheiten der Begriffe ließen sich nur als Urtheile oder als verschiedene Arten gestifteter Einheit darstellen. Wenn es überhaupt verschiedene Gesichtspunkte gibt, von welchen aus das Mannigfaltige als Einheit aufgefaßt werden kann oder mit andern Worten, wenn es wirklich verschiedene vereinigende Mächte gibt, so ist es auch Sache der Logik, diese mit ihren charakteristischen Unterschieden namhaft zu machen, und so ist

die Verschiedenheit dieser Begriffe eben die Verschiedenheit der Einheit stiftenden Urtheile. Ist auch das Urtheil qua Urtheil dasselbe, die Einheit qua Einheit dieselbe, so bleibt es doch wahr, daß es verschiedene Arten kausalen Zusammenhanges gibt, und wenn auch diese gegenüber der bloßen Form, welche das Identitätsprincip gibt, zum Inhalte gehören, so sind sie doch selbst den Sinnesdaten gegenüber, welche in diesen Zusammenhang gebracht werden wie eine Form, welche verschiedenen Inhalt in sich faßt. Den Vorwurf, materielle Verschiedenheiten zu Unrecht in die Logik eingeführt zu haben, fürchte ich nicht. Es hängt alles von der Frage ab, ob die Begriffe wirklich ihr Wesen in der Einheit haben, ob die Einheit wirklich im Kausalzusammenhange besteht, und ob die Kausalzusammenhänge wirklich so verschieden sind, wie ich sie dargestellt habe. Wer mir jenen Vorwurf macht, muß dieses läugnen, und wer dieses nicht läugnet, muß mit mir der Logik die Aufgabe zuweisen, mit der Entstehung und der inneren Struktur der Begriffe (welche sich immer als Urtheile darstellen) zugleich die höchsten Gattungen möglicher Begriffe darzustellen. Und da alle Methode von der Natur des Grundbegriffs abhängt, auf dessen Gebiete Untersuchungen stattfinden, so ist sie dadurch zugleich wissenschaftliche Methodenlehre.

Den Schluß, abgesehn von Kap. XXIII „Anwendungen", bilden in Kap. XXI „die Reflexionsprädikate", wozu natürlich auch Kap. XXII „der Wahrheitsbegriff" gehört. Auch diese behandeln der ursprünglichen Aufgabestellung entsprechend Urtheile. Haben wir bisher die Verknüpfungen selbst in ihren Bestandtheilen erkannt, Urtheile, deren Prädikat derselben Sphäre oder derselben Art von Materiale oder Objekten wie das Subjekt angehört, so gestattet nun die Reflexion, welcher wir im Eingange schon bedurften, um die Gedanken als Produkt aus zwei Faktoren, dem Gegebenen und den Denkthätigkeiten als solchen, welche sich unmittelbar auf jenes anwenden, und es in Beziehungen und Verhältnisse setzen, zu begreifen, eine neue Art von Urtheilen, indem sie in dem Gesammtprodukt das Werk des

Denkens herauserkennend, dieses als in jenem enthalten von ihm aussagen läßt. Solches Urtheil analysirt mithin die „ursprüngliche Synthese", und seine Einheit ist die der „ursprünglichen Synthese", d. i. des Denkens mit dem Seyenden als seinem Objekte. Um dieser Eigenthümlichkeit willen ist die specielle Behandlung der Urtheile, welche hierher gehören, nothwendig, namentlich da auch hier wieder die Erkenntniß dieses Verhältnisses die Verwendbarkeit dieser Prädikate resp. prädicirten Eigenschaften zu Schlußfolgerungen bedingt. Ich erinnere nur an die wichtigen Aussagen von Existenz und von Wahrheit. Die Analyse des Wahrheitsbegriffes, welche natürlich die Kriterien der Wahrheit, soweit solche überhaupt möglich sind, enthält, bildet den Schlußstein des Systemes. Kaum ist es wohl noch nöthig auszusprechen, daß diese Skizze meines Gedankenganges, welche blos der Ueberſichtlichkeit dienen soll, die angeführten Ansichten zum größten Theile nur von Seiten dessen, was sie leisten sollen, andeuten, nicht aber positiv darstellen und noch weniger begründen konnte, Niemanden also zu einem Urtheile über meine Arbeit befähigt, der nicht die Ausführungen selbst gelesen hat.

Anmerkung

von

H. Ulrici.

Ich überlasse es, wie sich von selbst versteht, ganz dem Urtheil des Lesers zu entscheiden, ob durch die vorstehende übersichtliche Darstellung der Grundzug der erkenntnißtheoretischen Logik des Hrn. Verf. die Unklarheit, über die ich mich in meiner Besprechung derselben (Bd. 76 S. 295 f.) beklage, gehoben sey. Ich kann es meinerseits nur bedauern, daß er auf eine Erläuterung und Aufklärung derjenigen Punkte, die m. E. Hauptpunkte aller Erkenntnißtheorie sind und auf deren Fassung, resp. Uebergehung (Nichtberücksichtigung) die Unklarheit seiner Darstellung, wie ich dargethan zu haben glaube, vornehmlich beruht, nicht eingegangen ist. — Nichtsdestoweniger hat der vorstehende Aufsatz ein großes Interesse für mich, weil die nicht bloß „partielle",

sondern im Grunde principielle Uebereinstimmung der Erkenntnißtheorie des Verf. mit meiner (auf die unterscheidende Thätigkeit gegründete) Logik und Erkenntnißtheorie in ihm (S. 76 ff. 88) noch deutlicher hervortritt als in seinem Werke selbst. —

Schopenhauer's Kritik der Kantischen Kategorienlehre.

Von Eugen Westerburg,
ordentl. Lehrer an dem Gymnasium zu Barmen.

Erste Hälfte.

Schopenhauer's Kritik der Kantischen Kategorienlehre findet sich, abgesehen von gelegentlichen Bemerkungen an anderen Orten, in seiner „Kritik der Kantischen Philosophie", dem Anhange des ersten Bandes der „Welt als Wille und Vorstellung". Es wäre besser gewesen, wenn Schopenhauer diese Abhandlung nicht geschrieben hätte. Ich bin überzeugt, daß sie der Verbreitung und Würdigung seiner Philosophie sehr nachtheilig gewesen ist. Ihr Zweck war, die eigene Lehre in den Punkten zu rechtfertigen, in denen sie von der Kantischen abweiche, ja ihr widerspreche. „Eine Discussion hierüber", sagt er S. 493,*) „ist nothwendig, da offenbar meine Gedankenreihe, so verschieden ihr Inhalt auch von der Kantischen ist, doch durchaus unter dem Einflusse dieser steht, sie nothwendig voraussetzt, von ihr ausgeht, und ich bekenne, das Beste meiner eigenen Entwickelung, nächst dem Eindrucke der anschaulichen Welt, sowohl dem der Werke Kant's, als dem der heiligen Schriften der Hindu und dem Platon zu verdanken." Hätte er nun bei Ausführung dieses Plans überall mit Besonnenheit verfahren; hätte er die Festigkeit seiner Beweisketten nicht durch Ausführungen höchst zweifelhafter Art selbst gebrochen und seine Kraft nicht an Kleinigkeiten zersplittert; hätte er nicht zugelassen, daß sein

---

*) Ich citire Schopenhauer's Werke nach der von Frauenstädt besorgten vierten Auflage (Leipzig 1873), Kant's Werke nach der Kirchmann'schen Ausgabe.

hoher Geist den Dämonen des Willens dienstbar werde: so wäre, entsprechend der herrlichen Vorrede, ein Werk entstanden, das eine wesentliche Ergänzung, weil eine siegende Vertheidigung, seiner Philosophie gebildet hätte. Denn der Kern der Gedanken, mit denen er Kant zu Leibe geht, ist vorzüglich; das Kritische System hat niemals so wuchtige Angriffe aushalten müssen. Aber leider muß man sich dieses Gute und Vortreffliche zusammenlesen, fortwährend durch Irrthümer und Fehlgriffe gestört. Bringt er einen schlagenden Einwand vor, so nimmt er ihm durch das, was er im engsten Anschluß folgen läßt, häufig wieder alle Kraft, oder er führt ihn nicht ordentlich aus, sondern verweist auf irgend eine Stelle seiner Werke. Was das Schlimmste ist, er ist nicht zufrieden objektiv zu zeigen, daß diese oder jene Lehre Kant's eine irrige sey; er will es auch subjektiv: er greift in ebenso verdammenswürdiger Weise, wie einst Herder, den Mann selbst an und scheut sich nicht, einen Kant bewußter Täuschung zu zeihen. Der Grund dieser Fechtweise ist seine totale Unfähigkeit zu jeder objektiven Kritik. Stimmt Das, was Andere vor und neben ihm gedacht, mit seinen Resultaten einigermaßen überein, dann, aber auch nur dann weiß er es zu würdigen. Ist die Sachlage aber eine andere, so ist es mit aller Besonnenheit zu Ende; er wittert entweder Unredlichkeit oder Flachheit und Unwissenheit. Nun denke man sich Jemanden, der, mit Kant wohl vertraut, zum ersten Mal Schopenhauer's Hauptwerk in die Hand nimmt. Er findet auf dem Titelblatt: „Die Welt als Wille und Vorstellung. Vier Bücher, nebst einem Anhang, der die Kritik der Kantischen Philosophie enthält." Was ist natürlicher, als daß er zuerst jenen Anhang zu lesen beginnt, indem er aus ihm leicht und schnell ein Bild von dem philosophischen Geiste des Verfassers zu gewinnen glaubt? Er liest und liest mit Interesse. Dann, schon nach wenigen Seiten, beginnt die Verwunderung, welche mit jedem Blatte wächst und schließlich in eine solche Indignation umschlägt, daß er das Buch bei Seite wirft, mit gerechtem Unwillen, aber auch mit ganz falschen

Vorstellungen von Schopenhauer's Philosophie erfüllt. Er las eben nur das Falsche und Flüchtige aus der Kritik heraus; das Gute und Wahre entging ihm theils, theils verstand er es gar nicht oder nur halb, weil es durchaus die Kenntniß der Schopenhauer'schen Philosophie voraussetzt.

Diese Bemerkungen, welche sich auf die ganze Abhandlung Schopenhauer's beziehen, gelten in besonderem Maße von dem Theil, den ich behandeln will, der Kritik der Kategorienlehre; und ich befinde mich in der eigenthümlichen Lage, daß ich mich zu den Resultaten Schopenhauer's meist zustimmend, zu der Art und Weise aber, wie er dieselben oft begründet, polemisch verhalten muß. Doch erachte ich es für angemessener, mehr seine ernsten Gedanken gewissenhaft zu prüfen, als mich mit seinen Scheingründen herumzuschlagen.

Ehe ich jedoch zu Schopenhauer's Kritik übergehe, schicke ich eine Darstellung ihres Substrats voraus. Dieselbe soll möglichst knapp gehalten seyn; alle Einzelheiten werden vermieden und, soweit sie in Frage kommen, der weiteren Ausführung unseres Themas vorbehalten werden.

Darstellung der Kantischen Kategorienlehre.

Unsere Erkenntniß — lehrt Kant (Kritik der reinen Vernunft. Transscendentale Elementarlehre II. Thl. 1. Abthl.) — entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüths, die sich wie Receptivität und Spontaneität zu einander verhalten: der Sinnlichkeit und dem Verstande. Durch die erste werden uns Gegenstände gegeben, sie ist die Fähigkeit, Vorstellungen zu empfangen; durch die zweite wird ein Gegenstand gedacht, sie ist das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen. Jene lehrt uns Anschauungen, diese Begriffe. Keine ist der anderen vorzuziehen, keine zu entbehren; der Verstand kann nicht anschauen, die Sinnlichkeit nicht denken; soll eine Erkenntniß zu Wege kommen, so müssen sie sich vereinigen, indem die Anschauungen der Sinne von dem Verstande verarbeitet, zu einander gethan, verknüpft werden. Eine jede dieser Erkenntnißquellen hat ihre

apriorischen Formen. Die der Sinnlichkeit sind Raum und Zeit; über sie handelt die transscendentale Aesthetik. Die des Verstandes sind reine Verstandesbegriffe, die Kategorien; über sie handelt die transscendentale Logik. Der Name „Kategorien" rührt von Aristoteles her. Er hat zuerst versucht, diese Grundbegriffe zusammenzustellen. Aber er that es ohne Princip und raffte sie auf, wo sie ihm aufstießen, so daß seine Tafel weder vollständig noch rein ist. „Die Transscendentalphilosophie hat den Vortheil, aber auch die Verbindlichkeit, ihre Begriffe nach einem Princip aufzusuchen, weil sie aus dem Verstande, als absoluter Einheit, rein und unvermischt entspringen und daher selbst nach einem Begriffe oder einer Idee unter sich zusammenhängen müssen" (Kritik der reinen Vernunft S. 112). Nun giebt es eine „Verstandeshandlung, die alle übrigen enthält und sich nur durch verschiedene Modificationen oder Momente unterscheidet, das Mannigfaltige der Vorstellung unter die Einheit des Denkens überhaupt zu bringen" (Prolegomena S. 80—81). Diese Verstandeshandlung besteht im Urtheilen. Denn die Erkenntniß eines jeden Verstandes ist ja eine Erkenntniß durch Begriffe und beruht nicht auf Affectionen, sondern auf Funktionen, d. h. auf der Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter eine gemeinschaftliche zu ordnen. Von diesen Begriffen kann der Verstand aber keinen andern Gebrauch machen, als daß er dadurch urtheilt, indem sie sich, als Prädicate möglicher Urtheile, auf irgend eine noch unbekannte Vorstellung beziehen. Mithin kann man den Verstand überhaupt als ein Vermögen zu urtheilen bezeichnen, und „die Funktionen des Verstandes können also insgesammt gefunden werden, wenn man die Funktion der Einheit in den Urtheilen beständig darstellen kann" (Kritik d. r. V. S. 113). Dieses läßt sich aber sehr wohl bewerkstelligen. „Wenn wir von allem Inhalt eines Urtheils überhaupt abstrahiren und nur auf die bloße Verstandesform darin Acht geben, so finden wir, daß die Funktion des Denkens in demselben unter vier Titel gebracht werden kann, deren jeder drei Momente unter sich enthält." Nämlich:

I. Quantität der Urtheile: Allgemeine, Besondere, Einzelne;
II. Qualität: Bejahende, Verneinende, Unendliche;
III. Relation: Kategorische, Hypothetische, Disjunktive;
IV. Modalität: Problematische, Assertorische, Apodiktische. (Ebenda S. 114.)

Diese Tafel der Urtheile giebt die allgemeine Logik an die Hand; auf ihren Grund soll die transscendentale bauen. Die allgemeine Logik abstrahirt von allem Inhalt; die transscendentale hat ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit vor sich liegen, welches die transscendentale Aesthetik ihr darbietet, um den Verstandesbegriffen einen Stoff zu geben. „Die Spontaneität des Denkens erfordert, daß dieses Mannigfaltige zuerst auf gewisse Art durchgegangen, aufgenommen und verbunden werde, um daraus eine Erkenntniß zu machen“ (Ebenda S. 119). Dies geschieht durch die Synthesis. Sie ist zunächst eine bloße Wirkung der Einbildungskraft; durch diese letztere bringen wir zuerst eine Verbindung des Mannigfaltigen zu Wege. Aber diese Synthesis genügt noch nicht zur Erkenntniß. Als zweiter Factor muß die Kategorie hinzukommen, welche jener Synthesis der Einbildungskraft Einheit giebt. Aus der Synthesis der Einbildungskraft muß eine Verstandessynthesis werden: die Synthesis muß auf einem Grunde der synthetischen Einheit a priori beruhen. „Das erste“, sagt Kant Kritik d. r. V. S. 120, „was uns zum Behufe der Erkenntniß aller Gegenstände a priori gegeben seyn muß, ist das Mannigfaltige der reinen Anschauung; die Synthesis dieses Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft ist das zweite, giebt aber noch keine Erkenntniß. Die Begriffe, welche dieser reinen Erkenntniß Einheit geben und lediglich in der Vorstellung dieser nothwendigen synthetischen Einheit bestehen, thun das Dritte zur Erkenntniß eines vorkommenden Gegenstandes und beruhen auf dem Verstande.“

„Dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen

in einem Urtheile Einheit giebt, die giebt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heißt" (Ebenda S. 120). Aus der Tafel der Urtheile läßt sich daher mit genauer Correspondenz folgende Tafel der Kategorien ableiten:

I. Quantität: Einheit (Maß), Vielheit (Größe), Allheit (das Ganze);
II. Qualität: Realität, Negation, Limitation;
III. Relation: Inhärenz und Subsistenz, Causalität und Dependenz, Gemeinschaft (Wechselwirkung);
IV. Modalität: Möglichkeit — Unmöglichkeit, Daseyn — Nichtseyn, Nothwendigkeit — Zufälligkeit.

Diese Tafel ist „keine auf gut Glück ins Werk gesetzte Rhapsodie", kein Aggregat, wie die Aristotelische, sondern ein umfassendes, genau gegliedertes System, bei dem man sicher seyn kann, „daß gerade nur diese Verstandesbegriffe, und ihrer nur soviel, nicht mehr noch weniger, unser ganzes Erkenntniß der Dinge aus bloßem Verstande ausmachen können" (Prolegomena S. 81). „Es macht alle Behandlung eines jeden Gegenstandes der reinen Vernunft selbst wiederum systematisch und giebt eine unzweifelhafte Anweisung oder Leitfaden, wie und durch welche Punkte der Untersuchung jede metaphysische Betrachtung, wenn sie vollständig werden soll, müsse geführt werden: denn es erschöpft alle Momente des Verstandes" (Ebenda S. 82).

Aber eine sehr wichtige Frage ist noch zu lösen: wie ist es möglich, daß sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen? Daß bei den Formen der Anschauung dieses nothwendig zutreffe, war leicht einzusehen; denn sie ergaben sich als die Bedingung der Möglichkeit der Dinge als Erscheinung. Wie aber Begriffe des Verstandes sich auf Gegenstände beziehen können, ist nicht so leicht zu zeigen, da uns ohne diese Funktionen allerdings Erscheinungen in der Anschauung gegeben werden können. Die Beantwortung dieser Frage liefert die

transscendentale Deduction der Kategorien und zwar ist die Beweisart dieselbe wie in der transscendentalen Deduction von Raum und Zeit: es wird nachgewiesen, daß die Kategorien die Erfahrung allererst möglich machen, als Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntniß der Gegenstände.

Das Mannigfaltige der Anschauung wird von der Sinnlichkeit gegeben und erscheint nothwendig in den reinen Formen der Anschauung, in Raum und Zeit. Aber die Verbindung dieses Mannigfaltigen kann niemals durch die Sinne in uns kommen, sondern sie ist ein Actus der Spontaneität der Vorstellungskraft, des Verstandes. Diese Verstandeshandlung (Synthesis) muß ursprünglich einig und für alle Verbindung gleichgeltend seyn; sie muß aller Auflösung (Analysis) vorausgehen: „denn wo der Verstand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen" (Kritik d. r. V. S. 138).

Der Begriff der Verbindung setzt den der Einheit voraus; dieser macht jenen allererst möglich; denn Verbindung ist die Vorstellung der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen. Da die Kategorien sich auf die logischen Funktionen des Urtheils gründen, mithin schon Verbindung voraussetzen, so muß jene Einheit noch höher liegen, als diese selbst. Sie liegt in der „ursprünglich synthetischen Einheit der Apperception".

„Apperception" heißt „Selbstbewußtseyn", „Einheit der Apperception" „Einheit des Selbstbewußtseyns", „ursprünglich synthetische Einheit der Apperception" „ursprünglich verbindende Einheit des Selbstbewußtseyns". Aber mit dieser Umschreibung des Ausdrucks haben wir wenig gewonnen; wir müssen stückweise den ganzen Ausdruck erklären.

Alles Mannigfaltige der Anschauung hat eine nothwendige Beziehung zu meinem Selbstbewußtseyn. Denn die Vorstellungen, die in einer Anschauung gegeben werden, wären nicht insgesammt meine Vorstellungen, wenn sie nicht insgesammt zu meinem Bewußtseyn gehörten. Die Vorstellung „Ich denke muß alle meine Vorstellungen begleiten können" (Ebenda S. 139), sonst

wären sie nicht meine Vorstellungen. Dieselbe ist aber ein Act der Spontaneität („ursprüngliche Apperception"), sie ist in allem Bewußtseyn ein und dasselbe („ursprüngliche Einheit der Apperception").

Dieser Grundsatz der Einheit der Apperception ist nun eigentlich ein analytischer Satz; denn er sagt streng genommen nichts weiter als: meine Vorstellungen sind meine Vorstellungen. Aber er setzt eine Synthesis des in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen voraus: „die analytische Einheit der Apperception ist nur unter der Voraussetzung irgend einer synthetischen möglich" (Ebenda S. 140). Nur dadurch, daß ich eine Vorstellung zu der andern hinzusetze und mir der Synthesis derselben bewußt bin, nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in einem Bewußtseyn vereinigen kann, ist es möglich, mir die Identität des Bewußtseyns in diesen Vorstellungen selbst vorzustellen. „Synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Anschauungen als a priori gegeben ist also der Grund der Identität der Apperception selbst" (Ebenda S. 141), ohne diese synthetische Einheit „würde ich ein so vielfarbiges verschiedenes Selbst haben, als ich Vorstellungen habe, deren ich mir bewußt bin" (Ebenda).

So ergiebt sich der Grundsatz der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception. Sie ist die objektive Bedingung aller Erkenntniß, nicht deren ich bloß selbst bedarf, um ein Objekt zu erkennen, sondern unter der jede Anschauung stehen muß, um für mich Objekt zu werden" (Ebenda S. 143).

Die Kategorien sind nun (wie in einem glücklichen Bilde, wenn ich nicht irre, zuerst Trendelenburg gesagt hat) gleichsam die Hebel dieser synthetischen Einheit der Apperception. Denn sie sind es, welche als verknüpfende Begriffe das Mannigfaltige der Erscheinung unter die Einheit des Selbstbewußtseyns bringen. Was daher von der einheitlichen Verstandessynthese überhaupt gilt, gilt von den Kategorien im Besonderen. Dieselben machen objektive Erkenntniß, mithin Erfahrung, mithin Natur allererst möglich. Daraus fließt aber eine andere höchst

wichtige und folgenreiche Lehre: daß die Verstandesbegriffe einzig und allein zur Erfahrungskenntniß dienen; denn da sie keine andere Funktion haben, als Einheit in das Mannigfaltige der Anschauung zu bringen, so verlieren sie eben allen Werth und alle Bedeutung, wenn ihnen keine correspondirende Anschauung gegeben werden kann. Sie haben dann nichts, worauf sie angewandt werden können, und sind bloß „leere Hülsen", „ein elendes Namenregister". In einem treffenden Gleichniß sagt Kant (Prol. § 31): „Die Kategorien dienen nur, Erscheinungen zu buchstabiren, um sie als Erfahrung lesen zu können."

Die objektive Gültigkeit der Kategorien nebst der Einschränkung ihres Gebrauchs ist hiermit dargethan. Kant glaubt aber auch noch die Möglichkeit ihrer Anwendung auf Erscheinungen erörtern zu müssen — in der Lehre vom „Schematismus der Verstandesbegriffe". Ich beschränke mich darauf, den Grundgedanken derselben hervorzuheben.

Zur Anwendung der Kategorien ist erforderlich, daß die Sinneserscheinungen unter dieselben subsumirt werden. Nun sind aber beide ganz ungleichartig, während die Subsumtion Gleichartigkeit erfordert: die Verstandesbegriffe sind intellectuell, die Anschauungen sinnlich. Es muß daher ein Drittes geben, welches einerseits mit der Kategorie, andererseits mit den Erscheinungen in Gleichartigkeit steht und daher der Vermittlung fähig ist. Dieses Dritte ist die transscendentale Zeitbestimmung als reines Schema der Kategorien. Denn dieselbe ist den Kategorien insofern gleichartig, „als sie allgemein ist und auf einer Regel a priori beruht", und der Erscheinung, „als die Zeit in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist" (Kritik d. r. V. S. 169). Das reine Schema der Größe ist die Zahl, das der Realität und Negation die erfüllte und leere Zeit u. s. w.

Aus der Tafel der Kategorien läßt sich ein „System aller Grundsätze des Verstandes" ableiten. Es sind synthetische Urtheile, die der Verstand wirklich a priori zu Stande bringt, und sie heißen Grundsätze, theils weil sie den Grund anderer Ur-

theile in sich enthalten, theils weil sie selbst nicht in höheren Grundsätzen begründet sind. Sie zerfallen in Axiome der Anschauung, Anticipationen der Wahrnehmung, Analogien der Erfahrung, Postulate des empirischen Denkens überhaupt.

Dies ist in ihren Hauptzügen die Kantische Kategorienlehre; doch in Rücksicht auf die Schopenhauer'sche Kritik müssen wir den Gang des Kritischen Systems noch einige Schritte begleiten.

Obwohl die Erkenntniß durch die Kategorien auf die Erfahrung beschränkt ist, so hat der menschliche Geist doch einen natürlichen Hang, das „fruchtbare Bathos" der letzteren an der Hand derselben Kategorien zu überfliegen; er hascht nach transscendenten, d. h. über alle Erfahrung hinausgehenden, Erkenntnissen: er wird dialektisch (Kritik d. r. V. Elementarlehre II. Thl. II. Abtheilung).

Der Grund dieser Anmaßung ist, daß der Mensch neben der Sinnlichkeit und dem Verstande noch eine dritte Erkenntnißquelle hat: die Vernunft. „Alle unsere Erkenntniß hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande und endigt bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu verarbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen" (Ebenda S. 294).

Logisch das Vermögen zu schließen, ist die Vernunft transscendental das Vermögen der Ideen, und zwar entsprechen diese den Schlußformen ebenso, wie die Kategorien den Urtheilsformen. Die kategorische Schlußart liefert die Idee der absoluten Einheit des denkenden Subjekts (rationale Psychologie), die hypothetische Schlußart die Idee der absoluten Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung (rationale Kosmologie), die disjunktive Schlußart die Idee der absoluten Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt (transscendentale Theologie).

Von diesen Ideen darf man aber nur einen regulativen Gebrauch machen als heuristischer Maximen. Macht man einen constitutiven Gebrauch von ihnen, so geräth man in das Reich des dialektischen Scheins.

Schopenhauer's Kritik.

Gehen wir von dieser Darstellung zu Schopenhauer's Kritik über. Der Fundamentalunterschied beider Philosophen besteht in der Verschiedenheit ihrer Auffassung der Erkenntnißvermögen. Was bei Kant noch Sinnlichkeit ist, ist bei Schopenhauer schon Verstand; was bei jenem Verstand, ist bei diesem Vernunft. Kant lehrte: die Dinge werden uns durch die Receptivität der Sinnlichkeit gegeben, durch sie haben wir Anschauungen. Schopenhauer lehrt: die Sinnlichkeit bringt niemals eine Anschauung hervor; sie giebt vielmehr bloß Empfindung, die ganz subjektiv ist; erst wenn der Verstand seine einzige apriorische Form, die Kausalität, anwendet, entsteht die Anschauung, welche reine Verstandeserkenntniß der Ursache aus der Wirkung ist. Kant lehrte: der Verstand ist diskursiv, nicht intuitiv, denn er ist ein Vermögen der Begriffe und Urtheile; nachdem das Mannigfaltige der Anschauung durch die Sinnlichkeit gegeben ist, verknüpft es der Verstand durch seine reinen Begriffe, die Kategorien; dieselben bringen Einheit, Zusammenhang in die Anschauungen; sie machen Objekte, Erfahrung, Natur allererst möglich; — über die Verstandeseinheit giebt es aber noch eine höhere Einheit, die Vernunfteinheit; logisch das Vermögen der Urtheile, ist die Vernunft transscendental das Vermögen der Ideen, von denen man jedoch keinen constitutiven, sondern nur einen regulativen Gebrauch machen darf. Schopenhauer lehrt: Die Erfahrung ist allerdings gänzlich vom Verstande abhängig; denn wie wir nur durch die Kausalität zu der Anschauung eines Objekts überhaupt kommen, so sind durch dieselbe einzige Verstandeskategorie alle anschaulichen, d. i. Erfahrungsobjekte, streng gesetzmäßig verknüpft; aber der Verstand ist intuitiv, nicht diskursiv: Causalität erkennen, ist seine einzige Funktion, Begriffe und Urtheile dagegen sind ihm völlig fremd; sie gehören, wie die Schlüsse, zu einem toto genere verschiedener Erkenntnißvermögen, dem Vermögen der abstrakten Vorstellungen, der Vernunft.

In Consequenz dieser seiner Lehre, deren Hauptzüge wir

hier antithetisch hingestellt haben, um sie später genauer auseinanderzusetzen und zu prüfen, zeiht Schopenhauer Kant der gänzlichen Vermischung der abstrakten und intuitiven Erkenntniß. Dieser Vorwurf geht durch die ganze Schopenhauer'sche Kritik der Kategorienlehre, wie diese selbst jene „heillose Konfusion" nach Schopenhauer durchzieht.

Schopenhauer führt indeß diesen Grundvorwurf nicht methodisch durch. Wollen wir einen natürlichen Zusammenhang gewinnen, indem wir, soweit es möglich ist, vereinigen was zu vereinigen, und trennen was zu trennen ist, so können wir seine Kritik nach folgenden Gesichtspunkten zerlegen:

I. Sinnlichkeit und Verstand;

II. Verstand und Vernunft;

III. Funktion der Kategorien im Sinne Kant's und Verwandtes.

Der erste Titel behandelt die Fragen: wie entsteht die Anschauung? wie weit ist sie ein Werk der Sinnlichkeit, wie weit ein Werk des Verstandes, bez. der Verstandeskategorien?

Der zweite die Fragen: wie finden wir die Kategorien? war es recht, sie aus den Urtheilsformen abzuleiten? was ist von den einzelnen zu halten?

Unter dem dritten Titel werden die Funktionen der Kategorien in Kantischem Sinne erörtert. Schopenhauer zeiht hier Kant des Widerspruchs mit sich selbst.

I.

Sinnlichkeit und Verstand.

1. Entstehung der Anschauung.

Die Lehre, daß die Anschauung Sache der Sinnlichkeit sey, wie das Denken Sache des Verstandes, daß dieser spontan sey, wie jene receptiv, ist ein Hauptpunkt der Kantischen Philosophie. *Kant* wird nicht müde sie immer von Neuem einzuschärfen. Ein paar Stellen genügen:

Kritik d. r. V. S. 99: „Unsere Erkenntniß entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüths, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen (Receptivität der Eindrücke), die zweite

das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe); durch die erste wird uns ein Gegenstand gegeben, durch die zweite wird dieser im Verhältniß auf jene Vorstellung gedacht." Ebenda S. 100: „Unsere Natur bringt es so mit sich, daß die Anschauung niemals anders als sinnlich seyn kann, d. i. nur die Art enthält, wie wir von Gegenständen affizirt werden. Dagegen ist das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu denken, der Verstand." — „Beide Vermögen, oder Fähigkeiten, können auch ihre Funktionen nicht vertauschen. Der Verstand vermag nichts anzuschauen, und die Sinne nichts zu denken." Ebenda S. 112: „Der Gegenstand wurde oben bloß negativ erklärt: durch ein nicht sinnliches Erkenntnißvermögen. Nun können wir, unabhängig von der Sinnlichkeit, keiner Anschauung theilhaftig werden. Also ist der Verstand kein Vermögen der Anschauung. Es giebt aber außer der Anschauung keine andere Art, zu erkennen, als durch Begriffe. Also ist die Erkenntniß eines jeden, wenigstens des menschlichen Verstandes, eine Erkenntniß durch Begriffe, nicht intuitiv, sondern diskursiv." Prolegomena S. 58: „Die Summe hiervon ist diese: die Sache der Sinne ist, anzuschauen; die des Verstandes, zu denken."

Diese Lehre ist schon früh angefochten worden. Bereits Herder bezeichnete sie in seiner Metakritik als psychologisch haltlos. Eigentlich widerlegt hat sie aber Niemand bis auf Schopenhauer.

Ihm gehört das Verdienst, nachgewiesen zu haben, daß die empirische Anschauung im Wesentlichen intellectual sey; daß die Sinneseindrücke nur die Data geben, aus denen der Verstand mittelst der Kausalität, auf Grundlage der apriorischen Anschauungsformen, des Raumes und der Zeit, die Anschauung schafft. Die Grundelemente dieser Ansicht finden sich bereits in der Erstlingsschrift Schopenhauer's, „Der vierfachen Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", jener Schrift, deren jugendliche Gläubigkeit an den guten Willen und die Urtheilsfähigkeit des Publicums so seltsam mit der Bitterkeit

des Mannes und dem Poltern des Greises contrastirt;*) er führte den Gedanken weiter aus in seiner zweiten Schrift „Ueber das Sehen und die Farben“, und machte ihn endlich in der zweiten Auflage „Der vierf. Wurzel d. S. v. z. G.“ durch die allergründlichste Beweisführung zur sichersten Wahrheit.

Die objektive Welt — lehrt er (Vierfache Wurzel § 21) — spaziert nicht fertig durch die Sinne und die Oeffnungen ihrer Organe in den Kopf hinein, weil die Sinnesempfindung doch immer ein subjektiver Vorgang im Organismus ist und als solcher auf das Gebiet unterhalb der Haut beschränkt bleibt, nie aber an sich etwas enthalten kann, was jenseits dieser Haut läge. Erst wenn der Verstand dieselbe als Wirkung auffaßt, die eine Ursache haben muß — Worte, die er allein versteht —, diese Ursache aus den Materialien der Sinnesreize construirt und sie, vermöge des äußeren Sinnes, außerhalb des Organismus verlegt, während die Zeit als Form der Veränderung sich geltend macht: erst dann erwächst die Anschauung, die also der Hauptsache nach eine Verstandesoperation ist, jedoch keine reflektive, diskursive, sondern eine intuitive, unmittelbare. Der Verstand ist der Baumeister, die Sinne sind die Handlanger.

Es kommen jedoch wesentlich nur zwei Sinne in Betracht: das Getast und das Gesicht; denn die übrigen weisen zwar auf eine äußere Ursache, enthalten aber keine Data zur Bestimmung räumlicher Verhältnisse derselben, während doch der Raum die Form der Apprehension ist, in welcher alle Objekte sich darstellen müssen. Von den beiden ist nun wieder der Tastsinn der gründlichste; er reicht zwar nicht in die Ferne, wie das Gesicht, sondern ist an den Contact gebunden; aber dafür ist er auch weniger Täuschungen ausgesetzt und liefert unmittelbar die Data zur Erkenntniß der Größe, Gestalt, Härte, Weiche, Trockenheit, Nässe, Temperatur u. s. w. Er wird dabei unterstützt theils durch die Gestalt und Beweglichkeit der Arme, Hände

*) Dies bezieht sich natürlich nur auf die erste Auflage der Schrift.

und Finger, aus deren Stellung beim Tasten auf die räumlichen Verhältnisse der Körper geschlossen wird, theils durch die Muskelkraft, mittelst deren die Schwere, Festigkeit, Spröde der Körper erkannt werden.

Aber diese Data geben durchaus noch keine Anschauung, sondern diese bleibt das Werk des Verstandes. „Drücke ich mit der Hand gegen den Tisch, so liegt in der Empfindung, die ich davon erhalte, durchaus nicht die Vorstellung des festen Zusammenhangs der Theile dieser Masse, ja gar nichts dem Aehnliches, sondern erst nachdem mein Verstand von der Empfindung zur Ursache derselben übergeht, construirt er sich einen Körper, der die Eigenschaften der Solidität, Undurchbringlichkeit und Härte hat" (Wurzel S. 55). „Läßt man durch die geschlossene Hand eines Blindgeborenen einen Strick laufen, so wird er als Ursache der Reibung und ihrer Dauer, bei solcher Lage der Hand, einen langen, cylinderförmigen, sich in Einer Richtung gleichförmig bewegenden Körper construiren. Nimmermehr aber könnte ihm aus jener bloßen Empfindung in seiner Hand die Vorstellung der Bewegung, d. i. Veränderung des Ortes im Raum, mittelst der Zeit, entstehn: denn so etwas kann in ihr nicht liegen, noch kann sie allein es jemals erzeugen. Sondern sein Intellect muß, vor aller Erfahrung, die Anschauungen des Raumes, der Zeit, und damit der Möglichkeit der Bewegung in sich tragen, und nicht weniger die Vorstellung der Kausalität, um nun von der allein empirisch gegebenen Empfindung überzugehen auf eine Ursache derselben" (Wurzel S. 56).

Der gleiche Proceß läßt sich am Sinne des Gesichts nachweisen. Die Empfindung besteht hier in der Affection der Retina, welche zwar viele Mannigfaltigkeit zuläßt, jedoch zurückläuft auf den Eindruck des Hellen und Dunkeln, nebst ihren Zwischenstufen, und den der eigentlichen Farben. Aus diesem beschränkten, kümmerlichen Stoff bringt der Verstand durch den Uebergang von der Wirkung auf der Retina auf die Ursache, mit Beihülfe der Anschauung des Raums, diese unerschöpflich reiche, vielgestaltete Welt hervor, nur dadurch von der Em-

pfindung unterstützt, daß erstens die Retina als Fläche ein Nebeneinander zuläßt, zweitens das Licht im Auge gradlinigt gebrochen wird, drittens die Retina die Fähigkeit besitzt, auch die Richtung, in der sie vom Lichte getroffen wird, unmittelbar mitzuempfinden.

Schopenhauer beschreibt den Vorgang in der ausführlichsten, gründlichsten und interessantesten Weise. Ich kann indeß nur die Hauptmomente hervorheben und verweise im Uebrigen auf die „Vierfache Wurzel" S. 58—70, ingleichen auf die Abhandlung „Ueber das Sehen und die Farben".

Das Erste, was der Verstand thut, ist, daß er den Eindruck des Objekts, welcher durch die Kreuzung der Strahlen in der Oeffnung der Pupille bekanntlich verkehrt auf der Retina eintrifft, wieder aufrecht stellt. Indem er die empfundene Wirkung auf ihre Ursache bezieht, verfolgt er die Strahlen rückwärts bis zur Ursache, wodurch die Kreuzung auf umgekehrtem Wege wieder vorgenommen wird, und daher die Ursache sich draußen, als Objekt im Raum, aufrecht darstellt.

Seine zweite Thätigkeit besteht darin, daß er das doppelt Empfundene zu einem einfach Angeschauten umschafft. Obwohl ein jedes der beiden Augen ein „Bild" von einem Gegenstande erhält, sehen wir doch nur einen Gegenstand. Das kommt daher, daß die Axen des optischen Winkels, d. h. des Winkels, den die zwei von dem fixirten Punkte durch die Pupille nach jeder Retina gezogenen Linien (Axen) einschließen, auf einander symmetrisch entsprechenden (im geometrischen, nicht im physiologischen Sinne) Stellen der Retina ruhen: der Verstand lernt diese Punkte empirisch kennen und bezieht von nun an die auf diesen analogen Stellen entsprechenden Affectionen immer nur auf einen und denselben Gegenstand als ihre Ursache. Die Wahrheit dieser Theorie erläutert sehr klar die Erscheinung des „Schielens". Der Verstand verfährt hier ganz richtig, aber auf Grund falscher Data. Da nämlich jedes Auge des Schielenden in einem anderen Winkel nach dem Objekte schaut, treffen die von demselben Punkte gegen beide Augen gehenden Strahlen nicht mehr auf beiden Retinen die entsprechenden, durch Er-

fahrung dem Verstande bekannten Stellen: dieser glaubt daher, er habe es mit zwei Objekten zu thun und sieht doppelt; wie er in analoger Weise doppelt tastet, wenn ich z. B. eine Kugel mit gekreuzten Fingern berühre; er setzt die natürliche Lage der Finger voraus und glaubt wieder zwei Kugeln vor sich zu haben. Umgekehrt kann ich die Augen in eine solche Lage zwängen, daß die von zwei in meiner nächsten Nähe befindlichen Objekten ausgehenden Strahlen auf entsprechende Stellen der Retina fallen: in diesem Fall setzt der Verstand nur ein Objekt als Ursache, weil er wieder die natürliche Lage annahm. Vgl. das Experiment Vierf. Wurzel S. 63.

Das Dritte, wodurch der Verstand die Empfindung in Anschauung umarbeitet, ist das Hinzufügen der dritten Körperdimension. Die Objekte können auf das Auge nur mit zwei Dimensionen wirken; die Empfindung beim Sehen ist planimetrisch, nicht stereometrisch. Alles Stereometrische der Anschauung wird vom Verstande hinzugethan. Seine Data hiezu sind die Richtung, in der das Auge den Eindruck erhält, die Grenzen desselben und die verschiedenen Abstufungen des Hellen und Dunkeln, welche unmittelbar auf ihre Ursache deuten und wonach wir erkennen, ob wir z. B. eine Scheibe oder eine Kugel vor uns haben. Endlich äußert der Verstand viertens seine Thätigkeit in der Bestimmung der Entfernung der Objekte von uns. Die Empfindung liefert zwar die Richtung, in welcher die Objekte liegen, aber nicht ihre Entfernung. Diese muß also erst durch den Verstand herausgebracht werden, folglich aus lauter causalen Bestimmungen sich ergeben. Schopenhauer charakterisirt die einzelnen Data in genauer Analyse. Das vornehmste ist der Sehwinkel, subsidiarisch sind: 1) die inneren Veränderungen im Auge, vermöge deren das Auge seinen optischen Brechungsapparat, durch Vermehrung oder Verminderung der Brechung, verschiedenen Entfernungen anpaßt; 2) der optische Winkel; 3) die Luftperspektive; 4) die uns empirisch bekannte Größe der dazwischen liegenden Gegenstände, wie Felder, Ströme, Wälder. Es würde indeß zu weit führen, diese Vor-

gänge im Einzelnen zu erörtern. Ich verweise auf die angeführten betreffenden Abhandlungen.

Aus dem allen ergiebt sich, daß die Anschauung nicht, wie Kant lehrt, Sache der Sinne, sondern vorwaltend des Verstandes ist. Wobei jedoch festzuhalten ist, daß ihr rein formaler Theil, Raum, Zeit und Kausalität wohl a priori im Intellect liegt, die Anwendung auf empirische Data aber nicht zugleich mitgegeben, vielmehr erst durch Uebung und Erfahrung gelernt wird. Eine Menge sicherer Zeugnisse erweist, daß operirte Blindgeborene in der ersten Zeit nach der Operation durchaus keine objektive Anschauung der Gegenstände haben, wiewohl sie Licht, Farbe und Umrisse sehen: „ihr Verstand muß erst die Anwendung seines Kausalgesetzes auf die ihm neuen Data und ihre Veränderungen lernen" (Wurzel S. 72).

Die Wahrheit dieser Lehre Schopenhauer's, die ich zu den glänzendsten Entdeckungen des Jahrhunderts auf philosophischem Gebiete zähle, hat man in jüngster Zeit, wo man endlich anfängt, sich um den im Leben so vereinsamten großen Denker etwas zu kümmern, mehrfach anerkannt. Selbst bei einigen Physiologen hat seine Theorie Anklang gefunden, obwohl Helmholtz in seiner 1855 erschienenen Schrift „Ueber das Sehen und die Farben" sich auf Kant als auf seinen Vorgänger beruft, während Schopenhauer in einem Briefe an Frauenstädt für sich in Anspruch nimmt, was Helmholtz Kant zuschreibt. Siehe Frauenstädt's Vorrede zu Schopenhauer's Schrift über das Sehen und die Farben. Aber auch arge Mißverständnisse hat Schopenhauer hervorgerufen. So bei Jürgen Bona Meyer in seiner Schrift „Schopenhauer als Denker und Mensch", wo es S. 24 heißt: „Der Schüler hat den Meister überholt, indem er zeigte, daß die Sinne schon beim Empfangen der stofflichen Eindrücke durchaus activ sind." Die Sinne? Bewahre! Der Verstand ist activ, indem er aus den Daten, welche die Sinne geben, die Anschauung produzirt; die Sinne sind und bleiben receptiv.

2. Consequenzen.

Erkennen wir aber die Wahrheit der Lehre Schopenhauer's über die Entstehung der Anschauung an, so müssen wir auch ihre Consequenzen ziehen. Es ist klar, daß damit ein mächtiger Keil in die ganze Kategorienlehre getrieben worden ist.

Erstens kann der Kausalbegriff nicht mehr gleichen Rang mit den übrigen Kategorien haben, als wäre er ihresgleichen. Sollten auch noch mehrere Verstandesbegriffe an der Anschauung betheiligt seyn, so ist doch der, welcher zuerst die ganze Erkenntnißmaschinerie ins Werk setzt und zugleich (schon nach Kant's Lehre) der Regulator sämmtlicher Veränderungen, alles Werdens und Vergehens ist, weitaus der vornehmste. Er würde also, verglichen mit den übrigen, eine primäre Kategorie bilden.

Zweitens wird die Betrachtung der Kategorie-Funktion eine völlig andere. Die Kantische Lehre stützte sich wesentlich darauf, daß die Anschauung Sache der sinnlichen Empfindung sey. Die Verknüpfung dieses sinnlichen Stoffes, dachte er, kann doch nicht auch wieder durch Empfindung geschehen, sondern muß durch einen Actus der Spontaneität vollzogen werden, nämlich durch die Kategorien des Verstandes (vgl. Kritik d. r. V. S. 137—138). Diese Stütze hat Schopenhauer durch den Nachweis weggenommen, daß die Sinnlichkeit gar keine Anschauungen liefert, sondern letztere vorwiegend erst vom Verstande geschaffen werden. Folglich dürfen wir nicht mehr fragen: wie kommt Verknüpfung und Einheit in das Mannigfaltige der Anschauung? — denn dieses Mannigfaltige ist schon ein Werk des Verstandes — sondern: ist die Kausalität allein ausreichend, das Mannigfaltige der Anschauung mit Hilfe von Raum und Zeit auf Grund der von den Sinnen gegebenen Data hervorzubringen, oder nicht? macht sie allein die Vorstellung eines Objekts möglich oder nicht? hängt von ihr allein die Erfahrung in ihrer Möglichkeit und Gesetzmäßigkeit ab oder nicht? So wird die Angel der Untersuchung eine andere; die Gesichtspunkte verrücken sich. Kant sagte: die Erfahrung wird dadurch möglich, daß das Mannigfaltige der gegebenen Anschauung von den Verstandeskategorien

verknüpft wird. Wir sagen: sie wird dadurch möglich, daß die Empfindung von der Kausalität — und welchen anderen Kategorien? — in Anschauung umgearbeitet wird.

Ein moderner Kantianer, Cohen in seiner Schrift „Kant's Theorie der Erfahrung", meint freilich S. 170: „Daß Erfahrung die gesuchte Kenntniß sey, deren Möglichkeit begründet werden soll und begründet wird in den formalen Bedingungen derselben, ist Schopenhauer ein unerhörter Gedanke". Aber er beweist damit nur, daß er Schopenhauer nicht genügend kennt. Denn wer außer Kant und Fichte hat so sehr die Abhängigkeit der ganzen empirischen Welt von den Formen unseres Intellektes betont, als gerade Schopenhauer? Wenn Cohen fortfährt: „Wo er das Wort Erfahrung berührt, erkennt man, daß er dasselbe als den eigentlichen terminus, um den sich das ganze Unternehmen dreht, nicht erfaßt hat. In der Erfahrung vereinigt Kant beide Erkenntnißquellen, die er abgesondert untersucht, um den Beitrag einer jeden von dem der andern zu unterscheiden" — so ficht er gleicher Weise gegen Windmühlen. Der Begriff der Erfahrung ist bei Meister und Schüler derselbe; bei beiden ist die Erfahrung das Product der Sinnlichkeit und des Verstandes; nur über die Factoren und ihr Verhältniß hat Schopenhauer andere Ansichten.

Schopenhauer verneint die Frage, ob noch andere Kategorien beim Aufbau der Anschauung mitwirkten. Die Kausalität ist ihm die einzige Verstandesfunktion. Er verlangt daher, daß wir elf Kategorien „zum Fenster hinauswerfen" und nur jene eine behalten; auf ihr beruhe alle Materialität, da das Wesen der Materie im Wirken bestehe; alles Uebrige am Ding seyen entweder Bestimmungen des Raumes und der Zeit, oder seine empirische Eigenschaften, die alle zurückliefen auf seine Wirksamkeit, also lediglich Bestimmungen der Kausalität seyen. Was die alten Ontologien fülle, „sey, außer dem hier Angegebenen, nichts weiter als Verhältnisse der Dinge zu einander oder zu unserer Reflexion und zusammengeraffte farrago" (Kritik der Kant. Ph. S. 528).

Ob Schopenhauer hierin geirrt hat oder nicht, darüber wird vermuthlich noch viel Streit seyn. Ich für meinen Theil kann ihn nicht widerlegen und finde nicht, daß er widerlegt worden ist.

Denn ich glaube nicht, daß die Widerlegung, welche Jürgen Bona Meyer in der angeführten Schrift versucht hat, gelungen ist. „Um zur Auffassung der Welt in ihrer Mannigfaltigkeit zu gelangen" — meint er S. 27 — „bedürfen wir jedenfalls noch andere Kategorien als den uns von Schopenhauer gelassenen Kausalbegriff." „Vermöge dieses unmittelbaren Sinnenschlusses (ein fataler Ausdruck!) kommen wir nicht weiter als zur Annahme irgend welcher äußeren Ursache zu jeder verschiedenen Sinneswahrnehmung" (S. 25). Speziell wendet sich dann Meyer gegen die Zurückführung des Substanzbegriffs auf die Kausalität und berührt damit allerdings eine der verwundbarsten Stellen, weshalb es nöthig ist, daß wir uns über diesen Punkt eingehender äußern. Doch wollen wir zuvörderst noch auf eine dritte Consequenz der Schopenhauer'schen Entdeckung hinweisen: auf den Gewinn eines neuen Beweises für die Apriorität des Kausalgesetzes. Den Beweis, welchen Kant gegeben, erklärt Schopenhauer für nichtig. Wegen der Wichtigkeit der Sache müssen wir auch diese Frage näher erörtern.

3. Der Substanzbegriff.

Der Schopenhauer'sche Gedankengang ist dieser: Substanz ist gleich Materie. Unter dem Begriff der Materie denken wir das, was von den Körpern noch übrig bleibt, wenn wir sie ihrer Form und ihrer spezifischen Qualitäten entkleiden. Diese von uns aufgehobenen Formen und Qualitäten nun sind nichts Anderes, als die besondere und speziell bestimmte Wirkungsart der Körper, welche eben die Verschiedenheit derselben ausmacht. Daher ist, wenn wir davon absehen, die Materie die bloße Wirksamkeit überhaupt, die Kausalität selbst, objektiv gedacht. Das Seyn der Materie ist ihr Wirken. „Nur als wirkend füllt sie den Raum, füllt sie die Zeit: ihre Ein-

wirkung auf das unmittelbare Objekt (das selbst Materie ist) bedingt die Anschauung, in der sie allein existirt." — „Ursache und Wirkung ist das ganze Wesen der Materie: ihr Seyn ist ihr Wirken" (Welt als Wille u. Vorstellung I, S. 10). Nun werden in der Kausalität Raum und Zeit vereinigt. Das, was durch dieses Gesetz bestimmt wird, ist die Succession der Zustände in einem bestimmten Raum, und das Daseyn der Zustände in einem bestimmten Raum zu einer bestimmten Zeit. Mithin vereinigt auch die Materie Raum und Zeit; ihre innige Vereinigung ist ihr Wesen (Welt als Wille u. Vorstell. I S. 10, II S. 52. Vierfache Wurzel S. 29).

Hinsichtlich dieses Schopenhauer'schen Beweises räume ich nun unbedingt ein, daß die Identification der Materie ihrem Seyn nach mit der Kausalität auf einem Sophisma beruht. Obwohl ich es billige, daß für Substanz einfach Materie gesetzt werde, so finde ich es doch höchst bedenklich, die Materie als Wirksamkeit und Kausalität zu bezeichnen, nachdem von aller Wirkungsart, die wir uns allein vorstellen können, abstrahirt ist. Zudem leidet Schopenhauer's Behauptung an einem logischen Schnitzer. Schopenhauer macht sich in seinem Excurs über den ontologischen Gottesbeweis (Vierfache Wurzel S. 11) über die Identification der Essentia und Existentia eines Dinges lustig. Hier scheut er sie aber nicht. Meint er (Welt als Wille und Vorstell. II, S. 52), dies sey in diesem Falle deshalb zulässig, weil die Existentia der Dinge eben in ihrer Materialität bestehe, so begeht er eine petitio principii, da doch gerade um die Materialität sich die ganze Untersuchung dreht.

Hic murus aeneus esto! Was die Materie, resp. Substanz sey, wenn wir von ihren Formen und Eigenschaften absehen, können wir niemals erkennen. Denn die Frage ist transscendent, weil uns die Erfahrung immer nur die Materie in konkreten Gestaltungen aufweist.

Ebenso mißlich ist es, die Materie als innige Vereinigung von Raum und Zeit zu bezeichnen. In einem gewissen Sinne

kann man wohl sagen, die Kausalität vereinige beide Anschauungsformen, insofern die Kausalität sich auf einen bestimmten Raum und auf eine bestimmte Zeit „zugleich und im Verein" beziehe. Aber daraus, Kausalität und Materie identifizirend, zu schließen, „aus dieser Vereinigung erwachse die Materie" (Welt als W. u. V. I, S. 12), das ist in der That ein kühner Sprung, zumal man auf das Mißverständniß verfallen könnte, als ob Raum und Zeit die Factoren der Kausalität als ihres Productes seyen, was denn doch wohl sehr absurd wäre.

Aber so richtig diese Einwürfe auch sind, so folgt aus ihnen doch keineswegs, daß wir des Substanzbegriffs zur Erklärung der Möglichkeit der Anschauung nicht entrathen könnten. Wissen wir gleich nicht, was die Materie ihrer Existentia nach ist, so kennen wir doch ihre Essentia: sie besteht nach der richtigen Lehre Schopenhauer's durchaus im Wirken. „Nur als wirkend erfüllt sie den Raum [nämlich durch die Attractions- und Repulsionskraft, vgl. Welt als Wille u. Vorst. II, S. 55], füllt sie die Zeit; ihre Einwirkung auf das unmittelbare Objekt (das selbst Materie ist) bedingt die Anschauung, in der sie allein existirt: die Folge der Einwirkung jedes anderen materiellen Objekts auf ein anderes wird nur erkannt, sofern das letztere jetzt anders als zuvor auf das unmittelbare Objekt einwirkt, besteht nur darin" (Welt als Wille und Vorstellg. I, S. 10). Meyer sagt a. a. O. S. 25: wenn ich einen Körper vor mir habe, den mein Auge weiß sehe, mein Geschmack süß, mein Gefühl rauh empfinde, so bewirke offenbar der Kausalbegriff nur, daß die „Seele" (ein wunderliches Wort, wenn man Schopenhauer kritisirt!) in jedem Falle ein äußeres Etwas als Ursache des Reizes „denke" (!); er könne aber nicht bewirken, daß wir dieses vielfache Etwas als ein zusammengesetztes weißes Stück Zucker von bestimmter Gestalt und Größe auffassen. Doch bewirkt er das! Betaste ich das Stück Zucker, so construirt mein Verstand aus der Wirkung auf die Finger, welchen ich eine bestimmte Stellung geben muß, um den Körper fassen zu können, mit Hülfe der Raumanschauung die Gestalt und aus der Em-

pfindung, die jene von ihm erhalten, schließt er auf Rauhigkeit. Ingleichen, wenn ich denselben Körper ins Auge fasse, bedarf ich keines Substanzbegriffes noch einer andern Kategorie außer der Kausalität, vielmehr reicht diese ganz allein aus, ihn mit Hülfe der Raumanschauung auf die von Schopenhauer genau geschilderte und von mir der Hauptsache nach referirte Weise als einen Gegenstand von bestimmter Größe, Gestalt und Entfernung von mir anzuschauen. Und daß ich sage: „er ist weiß", kommt von nichts Anderem. Es heißt: der Körper wirkt so auf mich ein. Die Sinnesqualität ist eben die Wirkungsart der Materie des Körpers.

Daher will es mir scheinen, als wenn Schopenhauer auch den Substanzbegriff als Verstandeskategorie mit Recht eliminirt habe. Hingegen ging er in seinen Angriffen auf Kant's Beweis des Grundsatzes der Beharrlichkeit der Substanz fehl. Derselbe besteht bekanntlich in dem Nachweis, daß ohne etwas Beharrliches in der Erscheinung es keine objektive Zeitbestimmung gebe, weil man Zugleichseyn und Succession nicht unterscheiden könne; denn die Zeit bleibe und wechsele nicht, weil sie Dasjenige sey, in welcher, als beharrlicher Form der inneren Anschauung, das Nacheinander oder Zugleichseyn allein vorgestellt werden könne; da nun die Zeit an sich nicht wahrgenommen werde, so müsse in den Erscheinungen das Substrat anzutreffen seyn, welches die Zeit überhaupt vorstelle: ein Bleibendes und Beharrliches, in Bezug auf welches aller Wechsel und alles Zugleichseyn nichts „als soviel Arten seyen, wie es (das Beharrliche) existire" (Kritik d. r. V. S. 201—207).

Gegen diesen Beweis führt Schopenhauer (Welt als Wille u. Vorst. I, S. 559—60) zwei Gründe ins Feld:

1) sey es falsch, daß es in der bloßen Zeit eine Simultaneität und eine Dauer gebe; diese Vorstellungen gingen erst aus der Vereinigung des Raumes und der Zeit hervor;

2) sey es falsch, daß bei allem Wechsel die Zeit selbst bleibe, vielmehr sey sie gerade das Fließende; eine bleibende Zeit sey ein Widerspruch.

Hiergegen ist zu bemerken

ad 1: Es ist unwahr, daß Kant das Zugleichseyn lediglich als Bestimmung der Zeit aufgefaßt habe. Hat er ihr denn nicht das Beharrliche, die Substanz, supponirt? Ist diese ohne Raum denkbar? Auch sagt Kant in „der allgemeinen Anmerkung zum System der Grundsätze" ausdrücklich: „Um dem Begriffe der Substanz correspondirend etwas Beharrliches in der Anschauung zu geben, bedürfen wir einer Anschauung im Raume, weil der Raum allein beharrlich bestimmt."

ad 2: Nicht eine bleibende, sondern eine fließende Zeit ist ein Widerspruch, nicht für den gesunden Menschenverstand, wohl aber für den, der von der transscendentalen Idealität der Zeit überzeugt ist. Sie ist ja nur eine bloße Anschauungsform. Wie könnte sie also fließen?

Auch ist der eigene Beweis Schopenhauer's für jenen Grundsatz haltlos. Er leitet die Einsicht in ihn davon ab, daß das Gesetz der Kausalität vorzugsweise nur die Zustände der Materie betreffe, die Materie selbst aber unangetastet lasse, welche daher weder entstehe noch vergehe (a. a. O. S. 560). Er vergißt, daß die Gewißheit, mit der wir sagen, daß Ursache und Wirkung nur über die Form der Materie herrschen, aus jenem Grundsatze fließt, und daher nicht dazu dienen kann, ihn zu beweisen.

4. Kant's Beweis der Apriorität des Kausalgesetzes.

Durch die Entdeckung Schopenhauer's, daß die Anschauung Verstandeserkenntniß der Ursache aus der Wirkung ist, haben wir einen klaren, unzweifelhaften und unantastbaren Beweis für die Apriorität des Kausalgesetzes gewonnen. Ohne Kausalität keine Anschauung, also auch keine Erfahrung! Scheint nun nicht hieraus unmittelbar die Richtigkeit des Kantischen Beweises, dessen Formel ist: „Ohne Kausalität keine objektive Zeitfolge, also keine Erfahrung", zu folgen? Ist es möglich, daß Beide Recht hätten? Nach Kant's eigenen Worten nicht. In dem vierten Abschnitt der Disciplin der reinen Vernunft

(Krit. d. r. V. S. 610 ff.) stellt er als Eigenthümlichkeit transscendentaler Sätze auf, daß zu jedem nur ein Beweis gefunden werden könnte. „Wir hatten", sagt er, „in der transscendentalen Analytik den Grundsatz: „Alles was geschieht, hat eine Ursache", aus der einzigen Bedingung der objektiven Möglichkeit eines Begriffes von dem, was überhaupt geschieht", gezogen, daß die Bestimmung einer Begebenheit in der Zeit, mithin diese (Begebenheit) als zur Erfahrung gehörig, ohne unter einer solchen dynamischen Regel zu stehn, unmöglich wäre. Dieses war nun auch der einzig mögliche Beweisgrund." Wir stehen also, scheint es, vor dem Dilemma: entweder Kant oder Schopenhauer; ist der Beweis des Schülers richtig, so ist der des Meisters falsch. Unter einer Voraussetzung! Der, daß die Anwendung der Kantischen Stelle (ganz abgesehen von ihrer Richtigkeit) überhaupt zulässig ist. Man könnte das gar sehr bezweifeln. Man könnte sagen: die Beweisart beider Denker ist ja dieselbe; beide Beweise sind transscendental; beide beweisen die Apriorität des Kausalgesetzes dadurch, daß sie die Abhängigkeit der Erfahrung von demselben nachweisen; Kant wollte nur dogmatische Beweise abwehren; „wenn man schon den Dogmatiker mit zehn Beweisen auftreten sieht", sagt er S. 611, „man kann sicher seyn, daß er keinen habe"; daß aber ein transscendentaler Beweis doppelt geführt werden könnte, wollte er nicht bestreiten. Dies ist ein Einwand. Ein anderer wäre dieser: nach Schopenhauer selbst erwächst die Welt der Anschauung aus einer doppelten Thätigkeit des Kausalgesetzes; einmal verhilft es uns durch die Einwirkung der anderen Objekte auf das unmittelbare (den menschlichen Leib) zu einer Erkenntniß dieser Objekte, sodann construiren wir kraft seiner einen durchgängigen Zusammenhang aller Objekte; eben auf diese zweite Thätigkeit bezieht sich Kant's Beweis; nöthig ist er nicht, da die Apriorität des Kausalgesetzes schon durch den Nachweis jener ersten Wirksamkeit unerschütterlich feststeht; aber undenkbar ist es nicht, daß er sich führen ließe.

Diese Einwände mögen zur Abwehr eines voreiligen Schlusses dienen. Unterwerfen wir nun den Beweis selbst nebst den Schopenhauer'schen Ausführungen einer ernsten Prüfung.

Der Gang des Beweises ist folgender (Krit. d. r. V. S. 207—223): Durch meine bloße Wahrnehmung bleibt das objektive Verhältniß der einander folgenden Erscheinungen unbestimmt. Ich bin mir nur bewußt, daß meine Imagination Eines vorher, das Andere nachher setzt, nicht daß im Objekt der eine Zustand vor dem andern vorhergehe. Soll das objektive Verhältniß zweier Zustände als bestimmt erkannt werden, soll ich also sagen können, welcher im Objekte vorhergeht und welcher folgt, so muß das Verhältniß zwischen den beiden Zuständen so gedacht werden, daß dadurch als nothwendig bestimmt wird, welcher derselben vorher, welcher nachher, und nicht umgekehrt müsse gesetzt werden" (S. 208). Der Begriff aber, der eine Nothwendigkeit der synthetischen Einheit bei sich führt, kann nur ein reiner Verstandesbegriff seyn; hier der Kausalbegriff. Mithin ist „nur dadurch, daß wir die Folge der Erscheinungen dem Gesetze der Kausalität unterwerfen, Erfahrung, d. h. empirische Erkenntniß von denselben möglich".

Dies ist gleichsam der Grundriß des Beweises. Es heben sich daraus zwei Behauptungen scharf heraus: 1) daß meine Wahrnehmungen zweier auf einander folgenden Erscheinungen mich nichts über das objektive Verhältniß dieser Erscheinungen lehren; 2) daß dieses objektive Verhältniß nur durch die Kausalität bestimmt werde, also nur dann zwei Objekten eine Folge beigelegt werden könne, wenn ich die eine als Ursache, die andere als Wirkung fasse.

Diese Gedanken werden des Weiteren so ausgeführt. Daß Etwas geschehe, kann nicht empirisch wahrgenommen werden, wo nicht eine Erscheinung vorhergeht, welche diesen Zustand nicht in sich enthält. Jede Apprehension einer Begebenheit ist also eine Wahrnehmung, welche auf eine andere folgt. Nun ist dies aber bei aller Synthesis der Apprehension so beschaffen;

auch das Mannigfaltige des zugleich Daseyenden, z. B. die Theile eines Hauses, wird successiv apprehendirt. Mithin giebt die Folge der Wahrnehmung nichts Unterscheidendes. „Allein ich bemerke auch, daß, wenn ich an einer Erscheinung, welche ein Geschehen enthält, den vorhergehenden Zustand der Wahrnehmung A, den folgenden aber B nenne, daß B auf A in der Apprehension nur folgen, die Wahrnehmung A aber auf B nicht folgen, sondern nur vorhergehen kann. Ich sehe z. B. ein Schiff den Strom hinabtreiben. Meine Wahrnehmung seiner Stelle unterhalb folgt auf die Wahrnehmung der Stelle desselben oberhalb dem Laufe des Flusses, und es ist unmöglich, daß in der Apprehension dieser Erscheinung das Schiff zuerst unterhalb, nachher aber oberhalb des Stromes wahrgenommen werden sollte. Die Ordnung in der Folge der Wahrnehmungen in der Apprehension ist hier also bestimmt und an dieselbe ist die letztere gebunden. In dem vorigen Beispiel von einem Hause konnten meine Wahrnehmungen in der Apprehension von der Spitze desselben anfangen und beim Boden endigen, aber auch von unten anfangen und oben endigen, ingleichen rechts und links das Mannigfaltige der empirischen Anschauung apprehendiren. In der Reihe dieser Wahrnehmungen war also keine bestimmte Ordnung, welche es nothwendig machte, wo ich in der Apprehension anfangen müßte, um das Mannigfaltige empirisch zu verbinden. Diese Regel aber ist bei der Wahrnehmung von dem, was geschieht, jederzeit anzutreffen, und sie macht die Ordnung der einander folgenden Wahrnehmungen (in der Apprehension dieser Erscheinung) nothwendig" (Kritik d. r. V. S. 210—211).

„Ich werde also in unserem Falle die subjektive Folge der Apprehension von der objektiven Folge der Erscheinungen ableiten müssen, weil jene sonst gänzlich unbestimmt ist und keine Erscheinung von der anderen unterscheidet. Jene allein beweist nichts von der Verknüpfung des Mannigfaltigen am Objekt, weil sie ganz beliebig ist. Diese also wird in der Ordnung des Mannigfaltigen in der Erscheinung bestehen, nach

welcher die Apprehension des einen (was geschieht) auf die des andern (das vorhergeht) nach einer Regel folgt. Nur dadurch kann ich von der Erscheinung selbst und nicht bloß von meiner Apprehension berechtigt seyn zu sagen: daß in jener eine Folge anzutreffen sey, welches soviel bedeutet, als daß ich die Apprehension nicht anders anstellen könne, als gerade in dieser Folge" (Ebenda S. 211).

Ich bitte, diese Gedankenkette mit aller Schärfe nachzudenken. Sie scheint zwar ganz einfach zu seyn und in ihrer Klarheit dessen zu spotten, der sie für ein Ringspiel ausgeben wollte, um seinen Witz an der Lösung der Figuren zu zeigen. Aber dennoch sind arge Mißverständnisse vorgekommen. Man hat herausgelesen: Objektiv heißt nothwendig, objektive Zeitfolge heißt nothwendige Zeitfolge, diese nothwendige Zeitfolge ist das Werk der Kausalität; ohne zu bedenken, was denn mit dieser allerdings unzweifelhaft wahren Argumentation gegen Hume gewonnen wäre, und ohne sich an die immer von Neuem von Kant wiederholte Behauptung zu kehren, daß ich niemals von zwei Zuständen werde sagen können, sie folgten sich (nicht „nothwendig", sondern überhaupt) im Objekte, wenn sie nicht durch die Kausalität verknüpft seyen. Mit jenem Begriff der Nothwendigkeit verhält es sich vielmehr, wie man aus der oben angeführten Stelle sehen kann, also. Kant dachte: bei der Wahrnehmung des den Strom hinabfahrenden Schiffes ist die Ordnung meiner Apprehension eine bestimmte; ich kann die Stelle B nicht vor der Stelle A wahrnehmen, sondern erst kommt A, dann B; die Ordnung der Apprehension ist also nothwendig; diese subjektive Nothwendigkeit muß ich von einer objektiven ableiten; nur deshalb folgt die Vorstellung des Zustandes B auf die des Zustandes A nothwendig, weil der Zustand B auf den Zustand A nothwendig folgt; weil sie beide im Kausalverhältniß stehen, weil A Ursache, B Wirkung ist. In diesem Sinne stellt Kant Objektivität und Nothwendigkeit gleich, daher eine Hauptfrage der Untersuchung diese ist: sind wir berechtigt, die subjektive Folge

der Apprehension von der objektiven abzuleiten? sind wir berechtigt, aus der Nothwendigkeit der Folge in der Apprehension zweier Erscheinungen auf die Nothwendigkeit der Folge dieser Erscheinungen selbst zu schließen?

Nach dieser Erörterung gehen wir zu Schopenhauer über. Er bestreitet (Vierf. Wurzel § 28) die Richtigkeit des Kantischen Beweises, und mit vollem Rechte.

Sein erster Einwand richtet sich gegen den Unterschied, den Kant hinsichtlich der Apprehension eines Hauses und der eines den Strom hinabfahrenden Schiffes geltend macht. „Ich behaupte", sagt er Wurzel S. 86, „daß beide Fälle gar nicht unterschieden sind, daß beides Begebenheiten sind, deren Erkenntniß objektiv ist, d. h. eine Erkenntniß von Veränderungen realer Objekte, die als solche vom Subjekt erkannt werden. Beides sind Veränderungen der Lage zweier Körper gegen einander. Im ersten Fall ist einer dieser Körper der eigene Leib des Betrachters und zwar nur ein Theil desselben, nämlich das Auge, und der andere ist das Haus, gegen dessen Theile die Lage des Auges successive geändert wird. Im zweiten Fall ändert das Schiff seine Lage gegen den Strom, also ist die Veränderung zwischen zwei Körpern. Beides sind Begebenheiten: der einzige Unterschied ist, daß im ersten Fall die Veränderung ausgeht vom eignen Leib des Beobachters, dessen Empfindungen zwar der Ausgangspunkt aller Wahrnehmungen desselben sind, der jedoch nichts destoweniger ein Objekt unter Objekten, mithin den Gesetzen dieser objektiven Körperwelt unterworfen ist. Die Bewegung seines Leibes nach seinem Willen ist für ihn, sofern er sich rein erkennend verhält, bloß eine empirisch wahrgenommene Thatsache. Die Ordnung der Succession der Veränderung könnte so gut im zweiten, wie im ersten Fall umgekehrt werden, sobald nur der Betrachter ebensowohl die Kraft hätte, das Schiff stromaufwärts zu ziehen, wie die, sein Auge in einer der ersten entgegengesetzten Richtung zu bewegen." „Kant würde auch in dem von ihm aufgestellten

Fall nicht geglaubt haben einen Unterschied zu finden, hätte er bedacht, daß sein Leib ein Objekt unter Objekten ist, und daß die Succession seiner empirischen Anschauungen abhängt von der Succession der Einwirkungen anderer Objekte auf seinen Leib, folglich eine objektive ist, d. h. unter Objekten, unmittelbar (wenn auch nicht mittelbar) unabhängig von der Willkür des Subjekts, Statt hat, folglich sehr wohl erkannt werden kann, ohne daß die successive auf seinen Leib einwirkenden Objekte in einer Kausalverbindung unter einander stehen."

Dies ist vollkommen richtig, obwohl es schwer fallen mag, sich in die ungewöhnliche, anfangs so paradox erscheinende Auffassung Schopenhauer's hineinzudenken. Ob ich mein Auge am Hause hingleiten lasse oder mit demselben Auge ein Schiff den Strom hinabfahren sehe, ist in Bezug auf die Succession der Vorstellungen einerlei. Dieselbe ist in jedem Fall eine objektive; denn die Einwirkung der Objekte macht meine Vorstellungen nothwendig und giebt ihnen ihre bestimmte Ordnung. Es liegt allerdings in meiner Willkür, bei der Apprehension von Dingen, die zugleich sind, dem Auge eine beliebige Richtung zu geben; mein Blick kann von einem Punkte zu anderen springen; ich kann die zugleich seyenden Dinge in willkürlicher Ordnung auf mich einwirken lassen: aber daraus folgt keineswegs, daß nun auch die Succession der Wirkungen selbst, d. i. die Succession meiner Vorstellungen, eine beliebige und willkürliche wäre.

Cohen in dem angeführten Buche S. 225 belehrt Schopenhauer: „Die Frage ist: Welchen Grund hat es, daß ich der Succession meiner Vorstellungen von dem Mannigfaltigen des Hauses keine Nothwendigkeit beilege, im Gegensatz zu der Apprehension des den Strom hinabfahrenden Schiffes." Die Antwort im Sinne Schopenhauer's wäre: „Wie? ich sollte der Succession meiner Vorstellungen von dem Mannigfaltigen des Hauses keine Nothwendigkeit beilegen? meiner Vorstellungen? Mein Opponent wollte wohl sagen: der Bewegungen meines Auges. Die Succession meiner Vorstellungen ist unverrückbar;

denn sie hängt von der Einwirkung der Objekte ab, von denen das eine beharrt, das andere seine Lage zu dem beharrenden successive ändert."

Und nun können wir die Frage: „Sind wir berechtigt, aus der Nothwendigkeit der Succession zweier Zustände in der Apprehension auf die Nothwendigkeit der Succession dieser Zustände selbst zu schließen?" beantworten. Wir sind nicht dazu berechtigt. Auch in der Apprehension des Mannigfaltigen des Hauses war die Succession meiner Vorstellungen eine nothwendige; aber das Apprehendirte war nicht durch Kausalität verknüpft.

Und sollte man noch zweifeln, so nehme man zwei Zustände, die sich realiter succediren, ohne daß sie Ursache und Wirkung von einander sind. Dies ist der zweite Einwand Schopenhauer's. „Es können", sagt er S. 87 ff., „Erscheinungen sehr wohl auf einander folgen, ohne aus einander zu erfolgen. Und dies thut dem Gesetze der Kausalität keinen Abbruch. Denn es bleibt gewiß, daß jede Veränderung Wirkung einer andern ist, da dies a priori feststeht: nur folgt sie nicht blos auf die einzige, die ihre Ursache ist, sondern auf alle andern, die mit jener Ursach zugleich sind, und mit denen sie in keiner Kausalverbindung steht. Sie wird nicht gerade in der Folge der Reihe der Ursachen von mir wahrgenommen, sondern in einer ganz andern, die aber deshalb nicht minder objektiv ist, und von einer subjektiven, von meiner Willkür abhängigen, dergleichen z. B. die meiner Phantasmen sind, sich sehr unterscheidet. Das Aufeinanderfolgen in der Zeit von Begebenheiten, die nicht in Kausalverbindung stehen, ist eben was man Zufall nennt, welches Wort vom Zusammentreffen, Zusammenfallen des nicht Verknüpften herkommt; eben so τὸ συμβεβηκός von συμβαίνειν. Ich trete vor die Hausthüre, und darauf fällt ein Ziegel vom Dach, der mich trifft; so ist zwischen dem Fallen des Ziegels und meinem Heraustreten keine Kausalverbindung, aber dennoch die Succession, daß mein Heraustreten dem Fallen des Ziegels vorherging, in meiner Apprehension objektiv bestimmt

und nicht subjektiv durch meine Willkür, die sonst wohl die Succession umgekehrt haben würde. Eben so ist die Succession der Töne einer Musik objektiv bestimmt, und nicht subjektiv durch mich den Zuhörer; aber wer wird sagen, daß die Töne der Musik nach dem Gesetz von Ursach und Wirkung auf einander folgen? Ja sogar die Succession von Tag und Nacht wird ohne Zweifel objektiv von uns erkannt, aber gewiß werden sie nicht als Ursach und Wirkung von einander aufgefaßt, und über ihre gemeinschaftliche Ursache war die Welt bis auf Kopernikus im Irrthum, ohne daß die richtige Erkenntniß ihrer Succession darunter zu leiden gehabt hätte."

Was kann man wohl gegen diese Ausführungen vorbringen? Cohen a. a. O. freilich meint: „Sofern die Musik nicht als causal bedingt angesehen wird, denken wir sie eben nur als ein Ganzes von Tönen, wie Tag und Nacht in dem gleichen Bezuge als die Hälften der conventionellen Einheit von 24 Stunden." Aber ich fürchte, außer Herrn Cohen denkt Niemand so. Und kann man sich nicht die Sache an hundert anderen Beispielen klar machen? Aus einem Schornstein steigt Rauch, bald darauf scheint die Sonne darauf. Beide Zustände stehen nicht im Verhältniß von Ursache und Wirkung; aber dennoch ist die Succession in meiner Apprehension objektiv bestimmt. Ich sage mit vollkommener Sicherheit: erst kam der Rauch, dann die Sonne.

„Hume machte alles Erfolgen zu einem Folgen", sagt Schopenhauer mit Recht, „Kant macht alles Folgen zu einem Erfolgen". Vielleicht wider Willen läßt der größte Geschichtschreiber der neuern Philosophie, Kuno Fischer (Bd. III, S. 414), diesen Irrthum Kant's durch die Art seiner Paraphrase stark in die Augen springen. „Was heißt denn", sagt er, „B ist später als A, nicht blos nach seiner Wahrnehmung, sondern nach seinem Daseyn? Das heißt offenbar: B ist nicht mit A zugleich, es ist nicht früher als A, es ist nur später; entweder ist es gar nicht, oder es ist nach A; es würde nicht seyn, wenn A nicht voraus-

ginge, d. h. es ist unter Bedingung von A, oder A ist die Ursache von B." Das wäre!

„Kant kam zu seiner Lehre", sagt Schopenhauer in der ersten Ausgabe der Vierf. Wurzel sehr richtig, „durch folgendes Dilemma: wenn Vorstellungen sich succediren, so geschieht dies entweder nach meiner Willkür oder nach einer Regel." Oder, wenn wir den Schopenhauer'schen Gedanken etwas schärfer ausdrücken, Kant dachte: entweder ist die Verknüpfung willkürlich, d. h. es steht bei mir, welchen Zustand ich als den früheren, welchen als den späteren betrachten will, oder sie ist nothwendig, d. h. ich weiß, daß der erstere Zustand immer der frühere, der andere immer der spätere seyn muß. Dieses Dilemma ist unrichtig. Es giebt ein Tertium: die Verknüpfung ist nothwendig, weil sie der Wirklichkeit entspricht. B folgt auf A ist ein assertorisches Urtheil, weil es den materialen Bedingungen der Erfahrung entspricht. Kant verwandelte es in ein apodiktisches.

Kant sagte sich ferner: „Wie komme ich dazu, meiner subjektiven Apprehension eine objektive Succession beizulegen? meine Apprehension ist ja immer successiv, auch bei Dingen, die zugleich sind." Ich gebe das zu, aber ich bestreite den daraus gezogenen Schluß. Obwohl meine Apprehension an den inneren Sinn gebunden ist, so unterscheide ich doch, wegen des Bleibenden und Beharrlichen in den Erscheinungen, der Substanz, zwischen Simultaneität und Succession sehr wohl. Die Ordnung der Succession aber wird unmittelbar durch die Einwirkung der Objekte auf meinen Leib gegeben.

Genug! Kant's Beweis ist haltlos, so tiefsinnig die Untersuchung ist, durch die er ihn gewann. Er war aber eine Consequenz der Grundansicht, daß die Anschauung von der Sinnlichkeit gegeben werde; denn wäre dem so, so wüßte ich in der That nicht, wie ich der Succession in meiner Wahrnehmung objektive Gültigkeit ohne die Beihülfe des a priori verknüpfenden Verstandes beilegen könnte. Schopenhauer's große Entdeckung der Intellectualität der Anschauung hat auch an diesen Ast der Kategorienlehre die tödtende Axt gelegt.

Mit dem Kantischen Beweise für die Apriorität des Kausalgesetzes fällt der für die Wechselwirkung (Dritte Analogie S. 223—229), denn dieser setzt jenen voraus. (Fortsetzung folgt.)

Recensionen.

Französische Philosophie.

La Psychologie allemande contemporaine. (Ecole expérimentale.) Par Th. Ribot. Paris, Germain Baillière et Cie, 1879. S. XXXIV u. 368. 8°. [Bibliothèque de philosophie contemporaine.]

Seinem in weiten Kreisen geschätzten Buche über die zeitgenössische Psychologie in England hat der Verfasser ein ähnlich angelegtes Buch über die zeitgenössische Psychologie in Deutschland folgen lassen. Da wir mit der Besprechung des letzteren Buches einigermaaßen spät kommen, so bleibt uns nur übrig, zu constatiren, daß auch dieses Buch in den sich für die moderne Art, Psychologie zu treiben, interessirenden Kreisen den allgemeinsten Beifall gefunden hat. Und dieser Beifall erscheint auch uns, so weit man die Anlage des Buches billigen kann, wohlverdient. Der Verfasser ist ein vorzüglicher Berichterstatter. Er faßt sicher auf und giebt gewandt wieder; er versteht es, verwickelte Gedankenreihen auf einfache Elemente zurückzuführen und ein umfassendes Raisonnement in klaren Zügen übersichtlich auseinanderzulegen. Der Bericht, wie er ihn erstattet, hebt das Wesentliche bestimmt hervor und verwirrt nicht durch Ueberladung mit Einzelheiten; er liest sich leicht und angenehm, ohne dem Ernste der Sache das Mindeste zu vergeben. Für ein Buch dieser Art ist es jedenfalls ein großes Lob, daß man von ihm sagen kann, es sey ein unterhaltendes Buch über einen schwierigen und theilweise trockenen Gegenstand.

Bedenklicher ist die Anlage des Buches. Nicht alle Tendenzen, die auch noch in jüngster Zeit auf dem Gebiete der Psychologie in Deutschland sich geltend gemacht haben, berücksichtigt der Verfasser gleichmäßig. Grundsätzlich möchte er nur von der empiristischen Schule handeln, die durch das Experiment am Körper die Functionen, die man gemeinhin einer „Seele"

zuschreibt, zu ergründen unternimmt, und nur daneben handelt er auch noch, offenbar weil diese exclusiv-experimentale Schule in Deutschland gar nicht, oder mindestens nicht in demselben Sinne wie in England existirt, von einigen andern Vertretern der Psychologie, die jener Schule am nächsten zu stehen scheinen. Herbart, Beneke und Lotze machen den Anfang; es folgt ein Kapitel über den Streit zwischen Nativisten und Empiristen, welcher den Ursprung der Raumvorstellung betrifft; sodann wird Fechner und die Psychophysik, Wundt und die physiologische Psychologie, endlich die Untersuchungen über die Zeitdauer der psychischen Vorgänge abgehandelt. Den Schluß bildet eine Erwähnung der Ansichten von Horwicz, Brentano und einigen anderen. Alle rein metaphysischen Theorieen von der Seele, seyen sie nun idealistisch oder realistisch, bleiben ebenso wie die Erkenntnißtheorie principiell von der Behandlung ausgeschlossen. Ulrici, J. H. Fichte, Harms, Perty, Fortlage u. s. w. gehören nicht in den heiligen Kreis, der die wahre Psychologie bezeichnet, die Psychologie ohne Seele. Denn wissenschaftliche Psychologie ist nach dem Verfasser nur die Psychologie, die sich auf die Thatsachen der Physiologie stützt, und alle „Metaphysik“ ist mindestens auf diesem Gebiete abgethan.

Indessen ist es fraglich, ob sich unter diesem Gesichtspunkte eine treue Berichterstattung über deutsche Psychologen irgend welcher Richtung ermöglichen läßt. Denn auch unter den Männern, auf deren Ansichten der Verfasser sich einzulassen für gut befindet, sind etliche, denen diese Ehre nicht nach vollem Rechte, sondern nur aus besonderer Gnade widerfährt, wenn doch einmal alles was nach Metaphysik schmeckt in diesem Zusammenhange bloße Schmuggelwaare ist. Herbart zunächst bildet nach Herrn Ribot doch nur erst einen Uebergang von der Speculation zur Wissenschaft; sein Fehler ist, sich zu selten auf die Erfahrung und ein inductives Verfahren gestützt zu haben; er war im Grunde ein strenger Metaphysiker mit mathematischen Kenntnissen. Beneke sodann ist nicht viel besser; denn er hält, immer nach Herrn Ribot, noch an der Immaterialität der Seele

und an anderen rein metaphysischen Hypothesen fest. Lotze gar ist allein Metaphysiker, und sein Ideal von Psychologie ist die reine Ontologie; deshalb paßt, was Lotze für die Psychologie geleistet hat, auch nur so halb und halb in den Rahmen dieses Buches, und nur die Theorie der Localzeichen und der Raumwahrnehmung wird eingehender besprochen. Schwere Vorwürfe werden auf Lotze's Haupt gehäuft. „Er bietet das Schauspiel eines Mannes, der beständig im Gedränge ist zwischen seiner exacten Wissenschaft und seinen Tendenzen, zwischen seinen positiven Kenntnissen und dem vorwaltenden Habitus seines Geistes. Er stellt die Metaphysik sehr hoch, und will doch auf die Thatsachen nicht verzichten; er schätzt die Thatsachen sehr, aber er ordnet sie seiner Metaphysik unter; es gelingt ihm nicht, diese beiden verschiedenartigen Elemente zu vermählen, die, wie er sie auch mische, doch stets nur auf Scheidung dringen." Im Grunde müßte nun der Verfasser bei allen anderen von ihm behandelten deutschen Autoren ebenso fortfahren. Sagt er doch von Helmholtz, derselbe stelle ein aprioristisches Princip auf als Bedingung für die empiristische Theorie der Raumvorstellung, und von Fechner, demselben fehle es zu sehr an der rechten Nüchternheit, und die Kühnheit seiner Theorieen habe zuweilen mit willkürlichen Einfällen große Aehnlichkeit. Mit der Psychophysik allerdings findet Fechner Gnade in den Augen unseres Kritikers, weil er hier sich jeder metaphysischen Hypothese enthalte; und doch berichtet der Verfasser, Fechner gehe auch hier von dem offenbar metaphysischen Princip aus, daß der Gegensatz zwischen Körper und Geist nur aus der Verschiedenheit der Gesichtspunkte stamme, unter denen wir das einheitliche Wesen betrachten. Ganz ähnlich ist der fundamentale Satz, der bei Wundt als Band der systematischen Einheit seiner Beobachtungen, Experimente und Beschreibungen von Thatsachen aufgeführt wird, der Satz von der Identität des Mechanischen und Logischen, des Physischen und Psychischen, des Unbewußten und Bewußten. Auch das ist reine Metaphysik. Kurz, dem Deutschen als solchen, und bemühe er sich noch so sehr, als

bloßer Empiriker zu verfahren, steckt die Metaphysik so tief in den Knochen, daß sie immer wieder durch die empiristische Hülle durchbricht wie das Naturell, das man mit einer Heugabel austreiben möchte. Eine Berichterstattung also, die an den Forschungen deutscher Psychologen nur die experimentelle, empiristische Seite hervorhebt, ist bei aller Treue im Einzelnen doch kaum geeignet, von den innern Antrieben, die diesen Forschungen zu Grunde liegen, eine entsprechende Vorstellung zu erzeugen.

Der Fehler liegt an der Auffassung von dem Wesen und der Aufgabe der Psychologie und der Wissenschaft überhaupt, mit der Herr Ribot an seine Aufgabe gegangen ist. Ueber die einzelnen von ihm discutirten Fragen mit ihm zu verhandeln, wäre von unserem Standpunkte aus unnütz; aber über seine Anschauung von wissenschaftlicher Methode im Allgemeinen und von wissenschaftlicher Psychologie im Besondern wollen wir noch ein paar Worte hinzufügen, weil Herr Ribot ein hübsches Beispiel der geläufigen Unklarheit darstellt.

Was Herr Ribot Psychologie nennt, das ist ein Zweig der Naturwissenschaft und genauer der Biologie im weitesten Sinne, ein sehr bedeutsames Forschungsgebiet ohne Zweifel, das indessen die interessanten Aufschlüsse bisher immer noch mehr verheißt, als irgendwie schon geliefert hat. Jedenfalls aber beziehen sich die Antworten, die man hier überhaupt erwarten darf, schlechterdings nur auf den Leib, und nicht auf irgend etwas anderes, nicht auf das was man Seele oder was man Geist zu nennen gewohnt ist. Ob man nun von Seele oder Geist mit Recht oder Unrecht rede, das ist doch unleugbar die erste und sicherste Erfahrung, daß es außer den körperlichen Functionen und specieller außer den Leistungen des Nervensystems in uns noch etwas anderes giebt, was von allem Körperlichen völlig verschieden ist, und was in diesem seinem Unterschiede vom Körperlichen zu erfassen auch dann eine der wichtigsten Aufgaben der Wissenschaft genannt werden müßte, wenn es sich erfahrungsmäßig feststellen ließe, daß dieses Nicht-Körperliche mit Körperlichem aufs engste zusammenhängt und dadurch nicht

bloß äußerlich bedingt, sondern auch innerlich bestimmt wird. Die ganze Wissenschaft vom Menschen auf Physiologie beschränken zu wollen, ist also gerade vom Standpunkte der Erfahrung aus widersinnig; eben das aber thut Herr Ribot in einer umfassenden Einleitung, in welcher er alles was früher als Psychologie gegolten hat, einfach verwirft, und nur das als wissenschaftliche Psychologie gelten läßt, was auf den Mechanismus der biologischen Gesetze hinausläuft und sich auf das Experiment zu stützen vermag. Wenn gefragt wird: was Empfinden, Bewußtseyn, Denken, Wollen u. s. w. ist und welche Bedeutung es im gesammten Zusammenhange des geistigen Lebens hat, so ist es eine einfältige und kindische Antwort, zu sagen: so wird es gemacht, durch diesen körperlichen Apparat erscheint es bedingt. Diese verständnißlose Verwechselung grundverschiedener Fragstellungen aber liegt allen Ausführungen des Herrn Ribot zu Grunde, wenn derselbe die Sache auch damit verdeckt, daß er meint, das Wesen sey unerkennbar und es erkennen zu wollen sey reine Metaphysik.

Herr Ribot scheidet sorgfältig die alte Psychologie von der neuen und schneidet das Tafeltuch zwischen ihnen entzwei. Die alte Psychologie ist verurtheilt, — natürlich von Herrn Ribot und seines Gleichen. „Einige vereinzelte Hegelianer" in Deutschland, „Mystiker, mit denen keine Discussion möglich ist", behandeln die naturalistischen Psychologen von oben herunter, und das ist schändlich; denn nur die letzteren haben das Recht, jede andere Richtung als die ihrige für „kindisch" und „verurtheilt" zu erklären. Jene machen aus der Psychologie einen Zweig der Metaphysik, — was ja allerdings sehr verkehrt wäre, wenn man's einem in Wirklichkeit nachzuweisen vermöchte. Herr Ribot vermag das natürlich nicht. Das völlig verkehrte Urtheil entspringt einfach daraus, daß er Metaphysik jedes wissenschaftliche Verfahren nennt, das nicht mit ungehobelten sinnlichen Vorstellungen sinnlichen Stoff behandelt; nach ihm ist Wissenschaft nur da, wo gerechnet und experimentirt wird (S. 6), und die Metaphysik ist darum der Gegensatz zu aller Wissenschaft. Diese

metaphysische alte Psychologie nun bedient sich der inneren Beobachtung, der Analyse und der Bearbeitung der Begriffe als ihrer Methoden und mag von der Biologie nichts wissen. Altersschwach und lebensunfähig wie sie ist, ist sie froh, wenn man sie in ihrem Winkelchen, in das sie sich zurückgezogen hat, in Ruhe läßt, und sehr wenig geneigt, anzugreifen oder auch nur sich zu wehren.

Nun, wir kennen diese veraltete „metaphysische" Psychologie von einer anderen Seite. Sie macht sich nicht mit jedermann gemein und läßt den Narren stehen, wo er hingehört; aber sie genirt sich gar nicht, den Unsinn als Unsinn und die Gedankenlosigkeit als Gedankenlosigkeit zu bezeichnen. Zu Herrn Ribot würde sie z. B. sagen: Geehrter Herr, Sie sind gewiß ein fleißiger und ein geistreicher Mann; nur drücken Sie sich vielleicht etwas zu entschieden aus, um nicht zu verletzen; man nennt das unhöflich, und das verdient eine unhöfliche Erwiederung um so mehr, als Sie gar nicht merken, wie schwankend der Grund und Boden ist, auf dem Sie sich bewegen.

In der That, der Standpunkt, von dem aus jene Vorwürfe gegen die alte Psychologie erhoben werden, ist nichts als ein unbesonnener, in ungeprüften und ungeläuterten Vorstellungen munter sich herumtummelnder Dogmatismus. Das Erste und Einzige, wovon ich unmittelbar weiß, ist doch jedenfalls mein denkendes Bewußtseyn selber; daß ich wirklich einen Leib und Nerven und Sinnesorgane habe, muß mir erst bewiesen werden, und beweisen kann man etwas nur in Form des Gedankens. Herr Ribot aber meint alles Ernstes, ein Beweis würde geliefert durch Hebel und Schraube, Waage und Retorte, und auf keinerlei andere Weise. Der Biolog, so rühmt er (S. VII), staffirt sein Arsenal täglich mit neuen Maschinerien aus; er köpft Frösche, trägt Hühnern das Gehirn ab, vergiftet Hunde und Katzen, weidet Meerschweine aus; dabei giebt es doch noch was zu sehen, zu fühlen, selbst zu riechen. Der Psycholog der alten Schule macht weder Experimente, noch hat er irgend welchen

äußeren Apparat; er hat nichts als seine innere Beobachtung und sein Raisonnement. Und das will eine Wissenschaft seyn!

Ohne Determinismus, — das soll heißen ohne Nothwendigkeit im Sinne eines äußerlichen Mechanismus, — keine Wissenschaft: das ist das willkürlich angenommene Princip dieses Dogmatismus. Darum gibt es für die „wissenschaftliche“ Psychologie keine Seele und keine Seelenvermögen, nur „innerliche Vorgänge“, — worunter man also wohl Vorgänge im Darm, im Magen, im Rückenmark oder im Gehirn zu verstehen hat. Alle psychischen Zustände sind unwandelbar mit Nervenzuständen verbunden; geistige Thätigkeit wird von Wärmeerzeugung begleitet, hat eine Modification der Ausscheidungen zur Folge; also — so lautet der voreilige und thörichte Schluß — haben wir es hier mit einem Phänomen in doppelter Gestalt zu thun. Die Moral ist eine Frage der Naturgeschichte, ein Stück Zoologie (S. 273), und — so könnte man fortfahren — ob man ein Gedankensystem oder Excremente von anderer Art prüft, ist im Grunde eins und dasselbe. Gedanken sind Nervenvorgänge oder doch von Nervenvorgängen aus zu verstehen. Und diese einfach kindische Thorheit nennt sich Erfahrungswissenschaft. Diese Art von Wissenschaft ist so logisch, die „innerlichen Erscheinungen“ nicht als „Aeußerungen einer unbekannten Substanz“, sondern „in ihrer natürlichen Verbindung mit physicalischen Erscheinungen“ zu betrachten, — als ob das sich ausschließende Glieder eines Gegensatzes wären! Als ob irgend jemand, der von einer Seele und Functionen einer Seele gesprochen, es jemals sich hätte einfallen lassen, die organische Bedingtheit derselben zu bezweifeln!

Diese Erfahrungswissenschaft schließt also die Metaphysik mit größter Entschiedenheit aus, wenn man sie reden hört. Thatsächlich vertauscht sie nur eine durch ernste Gedankenarbeit gewonnene Metaphysik mit einer Metaphysik der rohen unbearbeiteten Vorstellung. Um die Metaphysik ist doch nicht herumzukommen; Leugnung der Metaphysik ist wieder nur durch Metaphysik möglich. Aber noch mehr: Herr Ribot, der den

„metaphysischen Geist“ für das Grundübel der Wissenschaft hält, widerspricht sich selber, indem er zeigt, wie die „experimentale Schule“ der deutschen Psychologie, deren Verdienste er doch ins Licht setzen will, aus lauter Metaphysikern sich zusammensetzt. Vielleicht, meint er überdies (S. 28), ist es eine aller Psychologie, auch der experimentalen, anhaftende Nothwendigkeit, von irgend einer metaphysischen Hypothese auszugehen.

Und nun die Frage: was hat denn die metaphysikfreie Psychologie nach des Verfassers eigener Darstellung bisher geleistet? Bisher, sagt er, gebe es nur Versuche, nur fragmentarische Untersuchungen, formlose Umrisse; erst die Zukunft könne über ihren Werth entscheiden. Für die Gruppe von Thatsachen, die in der Biologie noch keine genügende Stütze finden, seyen die Verfahrungsweisen der alten Psychologie, innere Beobachtung und analysirendes Raisonnement, noch immer an ihrem Platz. Dereinst erst werde die gesammte Psychologie zur Physiologie werden, ein Fortschritt, den sie jetzt noch nicht zu träumen wage. — Das sind lauter Anweisungen auf die Zukunft, denen zu trauen der bisherige Erfolg nicht das mindeste Recht giebt. Das Gebiet, das die physiologische Psychologie bisher auch nur zu betreten gewagt hat, ist ein äußerst eingeengtes; es handelt sich immer nur um die niedrigsten Formen psychischer Thätigkeit, ja eigentlich nur um den schmalen Streifen, das Grenzgebiet, wo Somatisches und Psychisches ungesondert in einander überzufließen scheint: Reflexhandlungen und Instincte, Sinnesempfindungen und Zeit- und Raumvorstellung, Geberden u. dergl. Weiter trägt diese Form der Untersuchung nicht. Und auf diesem engen Gebiete — warum bleiben denn auch hier die gesicherten Erfolge mit solcher Hartnäckigkeit aus? Man sollte doch meinen, die allein gültige und allein zuverlässige empiristische Methode, auf dies Gebiet angewandt, hätte allem Zweifel und aller Unwissenheit schnell ein Ende gemacht! Gerade das Gegentheil ist eingetreten. Keine der aufgeworfenen Fragen, sobald sie über das rein Physiologische irgend hinausreicht, ist ihrer Lösung auch nur um einen Schritt näher gekommen. Was gäbe es

heute noch Umstrittneneres als die Frage nach dem Ursprunge der Raumvorstellung? Wer außer seinem Urheber hält das Fechner'sche psychophysische Grundgesetz noch für eine Thatsache? Was wissen wir, von allen höheren Functionen zu schweigen, über die Umsetzung von Nervenreiz in Empfindung heute mehr als früher? Alles was an der physiologischen Psychologie mehr ist als reine Physiologie, was irgend an wirkliche Psychologie streift, ist durch Experiment und Messung, durch alle Häufung von Thatsachen aus der Physik, der Biologie, der Pathologie ebenso unklar geblieben als es jemals war. Die Thatsache ist also offenbar und durch Erfahrung constatirt, daß es völlig unmöglich ist, von der Physiologie aus der Seele oder den „innerlichen Vorgängen" beizukommen. Und wenn die physiologische Psychologie eine neue Psychologie seyn soll im ausgesprochenen Gegensatze zur alten, so hätte sie zunächst mit Rücksicht auf ihre bisherigen Leistungen die Pflicht äußerster Bescheidenheit; einen hohen Ton anzuschlagen, dazu berechtigt sie nichts. Das hat Herr Ribot übersehen. Die Zuversichtlichkeit seiner Ausdrucksweise der „alten" Psychologie gegenüber ist für uns nur das Zeichen mangelhafter Durchbildung seines Denkvermögens.

Berlin. Lasson.

G. Berkeley. Sa vie et ses oeuvres. Par A. Penjon. Paris, Germain Baillière et Cie, 1879. 3 Bll. u. 448 S. 8°.

Berkeley ist kein großer Denker und kein Epoche machender Geist, aber immerhin eine interessante Erscheinung. Einen Standpunkt, der nach dem Gesetze des geschichtlichen Fortschritts einmal geltend gemacht werden mußte, hat er energisch vertreten, die nächste Consequenz der Locke'schen Anschauungen verständig gezogen und damit die Auflösung des Standpunktes, die sich in Hume vollzogen hat, vorbereitet. Eine eingehende Darstellung des Mannes, der in der Geschichte der philosophischen Bewegung des achtzehnten Jahrhunderts jedenfalls eine bedeutsame Rolle spielt, ist deshalb ein verdienstliches Werk, und was Prof. A. C. Fraser für die Erneuerung des Andenkens Berkeley's

gethan hat, hat ihm die allgemeinste Anerkennung des philosophischen Publicums eingetragen. Herr A. Penjon hat sich in seiner Darstellung Berkeley's im Wesentlichen auf Fraser gestützt, die Resultate der Forschungen desselben seinen Landsleuten zugänglich gemacht. Das vorliegende Werk ist eine mit Liebe ausgeführte, sorgfältige und verständnißvolle Arbeit, sehr klar und gewandt geschrieben, und auch die Anläufe zur Kritik der Gedanken Berkeley's sind werthvoll. Das Biographische ist eingehend behandelt; das Werthvollste an dem Buche bilden aber die Analysen der Werke Berkeley's, unter welchen eigentlich nur die „Principles of human knowledge" in Deutschland größere Beachtung gefunden haben, die doch keinesweges als der letzte Ausdruck der Lehre Berkeley's gelten dürfen. Denn in den Gedanken Berkeley's haben sich bis zu seinem letzten Werke, der Siris, die eingreifendsten Veränderungen vollzogen, und man erhält von Berkeley ein sehr einseitiges Bild, wenn man nur die früheren Schriften ins Auge faßt.

Daß der Verfasser eher geneigt ist, seinen Helden zu überschätzen als zu unterschätzen, wird ihm kein Verständiger zum Vorwurf machen. Berkeley hat für ein uneingenommenes Urtheil in der Geschichte der Philosophie doch nur den Werth einer Episode. Von einer auf Grund Locke'scher Anschauungen sich leicht darbietenden und deshalb fast gleichzeitig auch von anderen, insbesondere von Arthur Collier, ausgesponnenen Conception ganz erfüllt, zugleich unter der Einwirkung der Malebranche'schen Theorie von dem Schauen der Dinge in Gott stehend, hat er doch nie den Trieb gehabt zu systematischer Durchführung seines Grundgedankens. Ueberwiegend ist in ihm das theologische und das praktische Interesse; er will vor allem den Zweifel und den Unglauben bekämpfen und eine für das Seelenheil der Menschen wie für ihr äußeres Wohl wahrhaft nützliche Lehre feststellen. Dem heiligen Eifer, der ihn erfüllt, den er auch im äußeren Leben bethätigt hat, wird man seine Anerkennung nicht versagen; aber der echt wissenschaftliche Trieb zu reiner Theorie ist bei ihm nur wenig ausgebildet, und indem er ohne Weiteres auf Gott

als den Urheber unserer Vorstellungen recurrirt, schneidet er jede weitere Frage nach dem inneren vernünftigen Zusammenhange unserer Vorstellungswelt, der einzigen die er anerkennt, von vorn herein ab. Wo er zu der bloßen Negation, dem Immaterialismus, eine positive Ergänzung sucht, strebt er vergebens, seinen sensualistischen Ausgangspunkt zu überwinden; er sieht sich gezwungen, statt consequent aus seinem Princip weiter zu denken, Anleihen bei alten Philosophen, insbesondere bei Plato, zu machen, und in dem Forschen nach den Ursachen nimmt er Anläufe auf den Apriorismus und Rationalismus hin, die doch schnell ins Stocken kommen. So weist er allerdings von ferne auf Kant hin; aber er selber hat das Gebiet, von dem die Erneuerung alles wissenschaftlichen Denkens kommen sollte, nur von weitem durch einen dunklen Schleier mehr geahnt als gesehen und es niemals betreten. Sein Immaterialismus ist im Grunde von Anfang an ein theologisch gefärbter Spiritualismus, und seine metaphysischen Andeutungen hat er versucht, weil ihm solche Ueberzeugungen nützlich erschienen für Kirche und Staat und menschliches Leben überhaupt. Er hat seine Anfänge aus seiner frühesten Jugend, die Scheu vor der Abstraction, dieser „Geißel der Religion und der Philosophie", die Tendenz, alles auf die „Erfahrungsthatsache" der Empfindung und sinnlichen Vorstellung zurückzuführen, den sensualistischen Nominalismus und Empirismus niemals überwunden. Kant hat deshalb ein volles Recht gehabt, jede ihm etwa untergeschobene Analogie seines Idealismus mit dem des Berkeley aufs Energischste abzuweisen; Ausgangspunkt, Interesse, Verfahrungsweise und Resultat seiner Forschung ist von demjenigen, was sich bei Berkeley findet, nicht blos verschieden, sondern ihm völlig entgegengesetzt.

Der Verfasser nennt Berkeley den Vorläufer zugleich von Hume und von Kant. Gewiß nicht ohne Berechtigung. Nur daß die geschichtliche Wirksamkeit Berkeley's ihn überwiegend in die Gruppe von Locke und Hume weist, während nur einzelne Züge, die in den Principles noch dunkler und erst in den

späteren Schriften mit einiger Klarheit hervortreten, aus den Irrwegen dieses „fanatischen" Idealismus auf sensualistischer Grundlage auf die durch Kant vollbrachte Lösung des Problems vordeutend hinweisen. Bei unseren Zeitgenossen freilich, die sich nach Kant benennen, herrscht meistens eine Auffassung des Idealismus, die mit Kant gar nichts, mit Berkeley nicht viel, aber doch eher etwas gemein hat, indem sie sich auf die Physiologie der Sinne stützt. Die Gedankenlosigkeit dieses physiologischen Idealismus, der dem Baume zwar die Realität seines Grünseyns bestreiten, die Realität seines Baumseyns ihm aber lassen möchte, die mindestens unter Beseitigung aller wahrnehmbaren Qualitäten an einem Ding-an-sich in Form des Mechanismus der Atome festhält, würde schon in dem Studium Berkeley's ihre Widerlegung finden können, wenn die Vertreter dieser modernsten Anschauungen nur überhaupt zu consequentem Denken sich entschließen könnten. In jedem Falle kommt eine gründliche Erörterung des Berkeley'schen Gedankenkreises gerade im gegenwärtigen Augenblick sehr gelegen. Wir können das lichtvolle und gewandte Werk des Herrn Penjon nur aufs angelegenlichste empfehlen.

Berlin. **Lasson.**

La philosophie scientifique. Science, art et philosophie. Mathématiques, sciences physiques et naturelles, sciences sociales, art de la guerre. Par H. Girard. Paris, J. Baudry. Bruxelles, C. Muquardt. 1880. S. X u. 406. Lex. 8°.

Mit der reformatorischen Kühnheit eines Bacon sucht in diesem Buche ein Lehrer der Kriegs- und Befestigungskunst, Hauptmann vom Genie und ehemaliger Lehrer der höheren Mathematik, die bisher geltenden Methoden in der Wissenschaft umzustürzen und aller wissenschaftlichen Forschung eine neue Methode vorzuschreiben. Ihm selber sind alle Ueberzeugungen erschüttert worden durch Salmon's Werk über analytische Geometrie, welches diesem Theile der Mathematik ein so völlig verändertes Aussehen gegeben, und durch den Feldzug von 1866, der alle bis dahin geltenden Principien der Kriegswissenschaft

umgestürzt habe. Er hat früher über Befestigungskunst geschrieben und bereitet andere Schriften über Kriegskunst und Mathematik vor. Inzwischen hält er eine Art von neuem Organon für ein dringendes Bedürfniß und bereitet ein solches in dem vorliegenden Buche vor, nicht durch eine eigentliche Darstellung der Theorie, sondern mehr in polemischer Weise, wobei gelegentlich die neuen Ideen von Wissenschaft und Forschung beleuchtet werden. Insbesondere bekämpft der Verfasser außer der Kriegswissenschaft in ihrer gegenwärtigen Form die bisherige Mathematik und die bisherige Medicin; aber er will zugleich im Allgemeinen zeigen, daß die moderne Wissenschaft, auf die wir so stolz sind, theilweise noch in der Kindheit sich befindet, daß sie noch in tiefem Dunkel steckt, nur tastenderweise und wie durch Zufall zu Entdeckungen gelangt, und so will er der scientifischen Philosophie den Weg bereiten, welche Entdeckungen verspricht, die die gerühmtesten unseres Jahrhunderts weit hinter sich lassen werden.

Leider ist der Herr Verfasser zur Ausführung der Absicht, die er sich vorgesetzt, die Wissenschaft methodisch zu erneuern, durchaus ungeeignet. Er ist ein Dilettant im kühnsten Sinne des Wortes. Er kennt von der Literatur des Gegenstandes, über den er schreibt, fast nichts; nur aus ein paar Büchern, die ihm zufällig in die Hände gerathen sind, bezieht er seine Belege. An abstractes Denken, an die Thätigkeit, seine Begriffe auf ihre Berechtigung zu prüfen, ist er nicht gewöhnt; Klarheit des Gedankens wird daher fast überall vermißt. Nicht einmal zwischen Anweisungen zur Praxis, die ja immerhin mehr oder minder rationell seyn können, wie Kriegskunst und Therapie, und zwischen eigentlicher Wissenschaft der Objecte weiß der Verfasser streng zu unterscheiden, und er sieht nicht, daß man von der mangelhaften Sicherheit jener technischen Anweisungen, die ja immer auf das Ungefähre, auf einen gewissen Durchschnitt der Fälle, auf das in überwiegender Erfahrung Zweckmäßige sich beschränken müssen, nicht auf die Unsicherheit eigentlicher Wissenschaft schließen darf. Für einzelne vermeintliche Irrthümer

einzelner Gelehrten macht er die Wissenschaft als solche verantwortlich. Weil ihm die geläufige Darstellungsweise der Elementargeometrie und der Rechnung mit dem Unendlichen nicht genügt, darum stellt er unsere Mathematik mit der Alchemie auf gleiche Linie. Die Medicin besonders sieht er auf einem Standpunkt und schreibt ihr wissenschaftliche Verfahrungsweisen zu, die nur seine vollkommene Unkenntniß beweisen.

Es wäre überflüssig, auf die positiven Resultate die der Verfasser erreicht zu haben glaubt, näher eingehen zu wollen. Es fehlt dem Verfasser jeglicher Maaßstab, und das Selbstverständliche erscheint ihm wie ein Epoche machendes Neues. So rühmt er sich, den äußerst wichtigen Satz entdeckt zu haben, daß man wohl von der Ursache auf die Wirkung, aber nicht von der Wirkung auf die Ursache schließen darf (S. 166), und giebt die wichtige Regel, daß man zu Classificationen nicht schreiten darf auf Grund unvollkommener Kenntniß des Gegenstandes (S. 351), und was dergleichen mehr ist. Mit dem Verfasser zu rechten wäre erst recht übel angebracht; er kennt die Tragweite seiner Worte und seiner Sätze nicht genügend, um ihn beim Worte halten zu können. So wenn er Zeit und Raum unter die wirkenden Ursachen aufgenommen und den Raum und die Zeit wie immaterielle Dinge betrachtet wissen will. Eine Erneuerung der Wissenschaft wird von diesem Buche nicht ausgehen.

Berlin. **Lasson.**

M. Littré et Auguste Comte par André Poëy. Paris, Germain Baillière et Cie, 1879. [Bibliothèque positiviste.] XII p. 244. 8°.

Häuslicher Zwist in der Comtistisch-positivistischen Schule wird hier in Form einer äußerst erbitterten Polemik gegen den „modernen Pico von Mirandula", den bekannten Lexicographen Emile Littré, verhandelt. Der Verfasser ist ein Amerikaner, bei dem Europens übertünchte Höflichkeit noch nicht zu sehr die natürliche ungenirte Aufrichtigkeit beeinträchtigt hat. Seine Verdienste um die Wissenschaft müssen wohl sehr bedeutend seyn.

In der Havanna hat er ein physicalisch-meteorologisches Observatorium gegründet; ein in drei Auflagen erschienenes Buch über Beobachtung der Wolken behufs der Wetterprophezeiung zeugt von seinen meteorologischen, ein anderes über den Positivismus von seinen positivistischen Studien. Letzteres Buch hat in der Revue de la philosophie positiviste von Littré und Wyrouboff eine weniger freundliche Aufnahme gefunden als an einigen andern Orten. Wem einmal Aehnliches widerfahren, der wird die Stimmung des Herrn Poëy begreiflich finden, in der er beschlossen hat, Herrn Littré moralisch und literarisch zu vernichten. Littré ist ein Abtrünniger. Er hat sich unterstanden, „den größten der Sterblichen", Aug. Comte, nicht blind zu bewundern, sondern einige schwache Seiten an dem Idol zu bezeichnen, das die strengen Schüler mit einer Art von schwärmerischem Götzendienst verehren. Ja, er hat Frau Comte, die um des „Engels", der Madame Clotilde de Vaux, willen Verstoßene, unterstützt, als sie das Testament ihres verstorbenen Gatten anfocht, weil derselbe unzurechnungsfähig gewesen sey. Der Eifer, mit welchem Herr Poëy den ursprünglichen und echten Positivismus gegen den Neo-Positivismus Littré's vertritt, ist bewundernswerth, auch wenn man Verstand und Consequenz darin vermissen sollte. Vielleicht wird man aber Herrn Littré Recht geben müssen, wenn derselbe behauptet (Auguste Comte et la philosophie positive. Paris 1863), daß zwischen der „objectiven" Methode der früheren Periode Comte's, wie sie derselbe in der „Philosophie positive" geübt, und der „subjectiven" Methode der späteren Periode, wie sie in der „Politique positive" nach 1845 erscheint, ein unversöhnbarer Zwiespalt herrscht, und daß der Schöpfer des Positivismus in seinen religionsstifterischen Träumereien dem Unsinn, ja was schlimmer ist, der Metaphysik verfallen sey. Die Versuche des Herrn Poëy zu zeigen, daß der Wechsel in der Methode durch den Wechsel der Objecte begründet und die subjective Methode mit dem Grundprincip des Positivismus verträglich sey, werden außerhalb des engsten Kreises blinder Comte-Verehrer niemanden

überzeugen. Außerdem enthält die Schrift noch einen Auszug aus des Verfassers Buch über den Positivismus mit der Absicht, nachzuweisen, daß er keineswegs zu viel citirt habe, und endlich eine bittere, im Grunde auch wohlverdiente, Kritik einer Abhandlung von Littré, welche einen Entwurf für die Gliederung der Sociologie enthalten soll, in der That aber kaum mehr als eine Anzahl von barbarischen Wortbildungen bringt. — Eine Förderung der Wissenschaft enthält das Buch nicht, und auch zur Aufhellung der zwischen dem stricten Comtismus und dem Neo-Positivismus Littré's streitigen Fragen trägt es wenig bei, so interessant es ist für die Kenntniß der Parteikämpfe innerhalb der Schule.

Berlin. **Lasson.**

De l'invention dans les arts, dans les sciences et dans la pratique de la vertu par E. Joyau. Paris, Germain Baillière et Cie, 1879. S. XV u. 213. 8°.

Die entscheidende Rolle, welche der Phantasie in allen höheren Formen der geistigen Bethätigung zufällt, ist in Deutschland seit lange betont worden, und manche haben bei uns der Phantasie eher zu viel als zu wenig zugestanden. Es sey beispielsweise an J. H. Fichte und an Frohschammer erinnert. In Frankreich ist die Bedeutung der Phantasie noch nicht in gleichem Maaße gewürdigt worden. Diesem Mangel will Herr Joyau abhelfen. Unter den Schriftstellern seiner Nation, welche über die Phantasie geschrieben haben, nennt er Vacherot, der doch nur in vager und unbestimmter Weise den Gegenstand behandelt habe, Michaut, der die Phantasie nur als etwas Unfaßbares, durch Gesetze nicht Bestimmbares zu bezeichnen vermochte, Joly, der auch nur ihre proteische Natur hervorgehoben habe. Unser Verfasser hat von der schöpferischen Phantasie oder der Phantasie schlechthin eine höhere Meinung. Kunst, Wissenschaft, Sittlichkeit hängen auf gleiche Weise von ihr ab. Phantasie und Vernunft sind keine Gegensätze, sondern im Grunde identisch. Nicht äußere Erfahrung, sondern die eigene innere

Macht des Geistes bewirkt die großen Fortschritte, und diese Macht offenbart sich zumeist in der Phantasie, welche das eigenthümlichste Merkmal des menschlichen Geistes ist. Die Phantasie ist durchaus logischer Natur, eine Befreiung des Geistes von äußeren Fesseln, und deshalb durchaus nicht zu verwechseln mit dem regellosen Spiel der Einbildung und Laune. Ein hohes Maaß von selbstthätiger Phantasie ist das Genie, d. h. das Vermögen, die eigene Individualität dranzugeben und ganz in die Sache aufzugehen. Vermöge der Phantasie erfassen wir über alle zufällige Erscheinung hinaus das innerlich Nothwendige und logisch Consequente, was der Vernunft eine volle Befriedigung gewährt, und der Charakter dieses Logischen ist die Einfachheit und Einheit. So schafft die Phantasie die Ideale der Kunst, so bildet sie in der exacten Wissenschaft die Hypothesen, ohne welche jede Erforschung der Thatsachen im Finstern tappt; alle großen Entdeckungen stammen aus einer Art von Inspiration. Es ist ebenso in den mathematischen Wissenschaften. Zuerst haben wir immer den Schluß durch geniale Intuition und suchen dann erst die zum Beweise geeigneten Vordersätze; Experiment und Raisonnement dienen immer nur zur Controle. Innere logische Nothwendigkeit, Einfachheit und Einheit ist auch der Charakter des Moralischen, und auch im sittlichen Leben ist deshalb die Phantasie die entscheidende Macht. Darum muß auch in der Erziehung der erste Zweck darauf gerichtet seyn, die Entwicklung der Phantasie zu fördern. —

In der Hauptsache wird man dem Verfasser gern zustimmen. Was uns zu mangeln scheint, ist eine genauere Darlegung der Wirksamkeit der Phantasie und besonders ihres Verhältnisses zu der Gesammtheit der geistigen Functionen. Die Phantasie leistet doch eben nicht Alles, wenn sie auch Vieles leistet; der discursive Verstand und das Gedächtniß können durch sie nicht ersetzt, dürfen durch sie nicht verdrängt werden. Das logische Element vernunftgemäßer Nothwendigkeit in der Phantasie macht nicht ihren eigenthümlichen Charakter aus; das Wahre ist nur, daß die Phantasie wie Verstand und Wille sich

aus der Befangenheit in subjective Willkür, aus natürlicher Unmittelbarkeit zur allgemeingültigen Vernünftigkeit auf dem Wege der Entwicklung zu erheben vermag. Die Stufen dieser Entwicklung aber dürfen nicht übersehen werden, wo von der Wirksamkeit der Phantasie die Rede ist; da aber zeigt sich, daß die Phantasie das ihr vorgesteckte Ziel nicht erreichen kann ohne die Leitung durch den reflectirenden Verstand. In seinen ästhetischen Anschauungen betont der Verfasser zu sehr das Logische; er verwechselt beständig Poesie mit Rhetorik; für das Romantische, für den Humor, für das Element des Subjectivismus hat er nicht das mindeste Verständniß. Die Vorliebe für Regel, Typus, abstracte Form der Gesetzmäßigkeit beeinträchtigt insbesondere seine Auffassung des moralischen Lebens. Nichts desto weniger ist das Buch eine verdienstliche Studie über einen interessanten Gegenstand und in aller Weise lesenswerth.

Berlin. **Lasson.**

Recherches philosophiques et physiologiques sur la nature de l'homme et de l'être vivant par Ch. A. Du Péan. Paris, A. Ghio, 1880. 81 S. 8°.

Die vorliegende Studie ist nur der Rahmen einer umfassenderen Arbeit, die der Verfasser sich zu schreiben vorgesetzt hatte. Die Zeit ist für seine Ideen noch nicht reif; aber er hat Vertrauen zur Zukunft; nach dreißig bis vierzig Jahren wird sich ein Kern von Anhängern um diese Ansichten schaaren. Diejenigen, die den grausigen Ernst der Wahrheit nicht ertragen können, bittet er von der Lectüre abzustehen. Indessen, die Ideen, die er vorträgt, sind weder so unerhört, noch so gefährlich, wie man danach annehmen sollte. Auf dem Grundsatze, daß Alles nach Gesetzen zugeht und jedes Gesetz erkennbar ist, erbaut der Verfasser den ganz landläufigen Fatalismus der mechanischen Nothwendigkeit. Die Materie ist unerschaffen und unvergänglich, der Wille schlechthin determinirt. Dazu kommt eine Art von sensualistisch begründetem subjectivem Idealismus; das Ich selbst aber ist materiell, ein Kräftecentrum, ein ein-

faches chemisches Atom, und eben deshalb unvergänglich. Es giebt daher weder Geburt noch Tod, sondern eine continuirliche Entwicklung der Empfindungen dieses Ich, das wie ein anderes Atom in verschiedenen Körpern als eins und dasselbe wieder erscheinen kann. Das Ziel des Lebens ist das naturgemäße und normale Functioniren aller unserer Vermögen. Das allgemeine Interesse ist das Gute, und das Gute ist im Kampf ums Daseyn das Siegreiche, was sich erhält; Rechtschaffenheit ist die höchste Geschicklichkeit; Rechtsgesetz und Moral müssen mit einander verschmelzen. Der fatalistische Herr Verfasser ist harmlos genug, von einem Sollen und einer Verpflichtung und Verschuldung so ziemlich im gewöhnlichen Sinne zu reden. Das Ziel der Entwicklung ist die Universal-Republik der Menschheit; schließlich wird das Menschengeschlecht durch eine höher organisirte Gattung, etwa ein höchst vervollkommnetes Insect, ersetzt werden. — In alle dem trägt sich ein confuser Dilettantismus, der das Unvereinbare zugleich behauptet, höchst anspruchsvoll vor, zu größerer eigener als fremder Erbauung. Es ist kein Grund, länger dabei zu verweilen.

Berlin. **Lasson.**

Die neuesten Bestrebungen auf dem Gebiete der Logik bei den Deutschen und die logische Frage. Von Prof. Dr. L. Rabus. Erlangen, Deichert, 1880.

Prof. Rabus, dessen bisherige Schriften vorzugsweise die Logik betreffen, gibt in diesem seinem letzten Werke eine kritisch-historische Uebersicht über die vielen, in neuerer Zeit (seit Hegel und Herbart) erschienenen Schriften, die theils in neuen Lehrbüchern der Logik bestehen, theils mit einzelnen logischen Problemen, theils mit der s. g. logischen Frage, d. h. mit der Aufgabe, Behandlung und Stellung der Logik sich beschäftigen. Wie des Verf. frühere Schriften, so zeichnet sich auch dieses Werk aus durch Gründlichkeit der Forschung, Scharfsinn der Beurtheilung und jene ethische Tiefe der Anschauung, die seiner eigenen Philosophie zu Grunde liegt, namentlich aber durch eine

außerordentliche, von den umfassendsten Studien zeugende Belesenheit in dem von ihm behandelten Gebiete. Sollte daher nicht der Umfang desselben das nothwendig einzuhaltende Maaß weit überschreiten, so mußte die Darstellung wie Beurtheilung der einzelnen Schriften möglichst kurz gefaßt werden. Das erschwert zwar dem Leser hier und da das Verständniß. Indeß wird er für seine Mühe meist entschädigt durch die Erkenntniß, die er in Betreff des Inhalts und Werths der neueren im Gebiete der Logik hervorgetretenen Tendenzen gewinnt. Ich wenigstens bin mit den Ergebnissen, zu denen des Verf. Erörterung und Beurtheilung derselben gelangt, im Allgemeinen einverstanden. In so manchen, nicht unwichtigen Einzelpunkten würde ich freilich so Manches gegen seine Auffassung und Entscheidung einzuwenden haben. Allein bei der so großen, fast zu großen Fülle des Materials, das der Verf. herbeigezogen, würde ich den Raum eines Journalartikels weit über alles Maaß ausdehnen müssen, wollte ich meine Einwendungen darlegen und begründen. Ich benutze daher die willkommene Gelegenheit, mich nur speciell in Betreff meiner eignen Auffassung und Behandlung der Logik *mit* dem Verf. auseinanderzusetzen. —

Der Verf. bemerkt ganz richtig, mir sey die Logik in ihrer unmittelbaren Verbindung mit der Erkenntnißtheorie „die erste, einleitende, grundlegende Disciplin des philosophischen Systems". Aber sogleich gegen diese — ziemlich allgemein anerkannte — Stellung der Logik wendet er ein: „Aus der Unentbehrlichkeit der Logik für das gesammte Gebiet des Wissens ist solche Behauptung noch nicht erwiesen; ihr widerstreitet vielmehr die denknothwendige Ansicht und Thatsache, daß die Logik weder die obersten Principien, welche der Metaphysik eigen, noch die äußere Basis alles Erkennens und Denkens, d. h. das Reich der Sinnlichkeit, zum Gegenstande hat, sondern als Organ innerhalb des Ganzen eine vermittelnde Stelle einnimmt. Diese Stelle und ihre Wichtigkeit war aufzuzeigen" (S. 71). — Allein dem Skepticismus gegenüber (der von jeher und namentlich neuerdings sich wieder geltend gemacht) hat offenbar die Philosophie

vor Allem die Frage zu erörtern, ob überhaupt und mit welchem Rechte der Mensch ein Erkennen und Wissen sich beilegen darf? Erst wenn diese Frage im affirmativen Sinne entschieden ist, erhebt sich die zweite (erkenntnißtheoretische) Frage, wie und unter welchen Bedingungen wir zu Erkenntniß und Wissenschaft gelangen. Ich glaube dargethan zu haben, daß beide Fragen nur von der Logik, weil nur auf Grund einer allgemeinen unser Denken beherrschenden und in doppelter Form, in den allgemeinen (logischen) Denkgesetzen und den s. g. Thatsachen des Bewußtseyns, sich äußernden Denknothwendigkeit entschieden werden könne. Verhält es sich so, so folgt kraft derselben Denknothwendigkeit die Stellung der Logik, die ich ihr anweise. Der Verf. hatte also, wollt er mich widerlegen, darzuthun, daß jene Cardinalfrage nicht erörtert und entschieden zu werden brauche, resp. daß meine Erörterung und Entscheidung derselben falsch sey. Da er das nicht gethan und doch selbst die Nothwendigkeit einer Erkenntnißtheorie anerkennt (S. 169), so leuchtet ein, daß sein Einwand unhaltbar ist. Denn von Metaphysik als Wissenschaft kann offenbar nicht die Rede seyn, so lange nicht nachgewiesen ist, daß wir überhaupt der Erkenntniß und insbesondre der Erkenntniß τῶν μετὰ τὴν φύσιν fähig sind. Und ebenso wenig kann von einem „Reich der Sinnlichkeit" die Rede seyn, so lange die Existenz desselben und seine Qualification als „äußere Basis alles Erkennens und Denkens" nicht dargethan ist. Kann dieser Nachweis nur geführt werden auf Grund der Erörterung und Entscheidung jener beiden Cardinalfragen, so gebührt der Logik, auch der Metaphysik wie dem Reich der Sinnlichkeit gegenüber, die Stellung an der Spitze des philosophischen Systems. Im Grunde erkennt das der Verf. selbst an, wenn er erklärt: „Die Forderung, daß die Logik das Organ der Wissenschaft überhaupt seyn solle, darf nicht aufgegeben werden", und ausdrücklich hinzufügt: „Nur von der Erkenntnißlehre her könne die darin treibende und nach Befreiung verlangende Philosophie erblühen und ihre Früchte bringen" (S. 168 f.). Deßhalb wohl, bemerkt er am Schluß

seiner kritischen Revue, „stimmen alle Logiker der Gegenwart darin überein, daß die Logik, und wäre es auch nur durch Nachweis der betreffenden Normen des Denkens, zu zeigen hat, wie Wissenschaft zu Stande komme". Er selbst widerspricht dieser allgemeinen Ansicht nicht nur nicht, sondern behauptet und sucht darzuthun, daß „dieselbe einerseits in der Geschichte, andrerseits im Wesen der Wissenschaft selbst wurzele" (S. 171).

Nächstdem macht er mir den Ein- und Vorwurf, daß ich die Logik von der Erkenntnißtheorie und von der Psychologie unterschieden wissen wolle, aber „das Verhältniß zwischen ihnen so unbestimmt lasse, daß die Logik, abgesehen von jenem ihrem Principat, bald wie ein Theil der einen oder andern, bald wie ihnen coordinirt erscheine" (S. 71). Ich glaube, daß auch dieser Vorwurf unbegründet ist. In Betreff des Verhältnisses zwischen Logik und Psychologie habe ich behauptet: Obwohl die Logik mit der Psychologie von Thatsachen des Bewußtseyns ausgehe, sey sie doch die Voraussetzung der Psychologie wie jeder andern Wissenschaft, weil sie erst zeige, warum unsre Forschung auf Thatsachen des Bewußtseyns und resp. auf Thatsachen überhaupt sich stützen dürfe, und weil von ihr allein das reelle Daseyn der Dinge, das reelle Daseyn unsres eignen Leibes, der reelle Unterschied von Leib und Seele dargethan werden könne, weil also von ihr aus die Psychologie erst einen Zugang zu den Gegenständen ihrer Forschung gewinne und nur von ihr aus die Ergebnisse ihrer specifisch psychologischen Forschung wissenschaftlich darlegen, begründen, beweisen könne. — Ich vermag nicht einzusehen, warum der Verf. diese Sätze der Unbestimmtheit zeiht. Darum weil Logik und Psychologie (nicht einmal von denselben, sondern nur überhaupt) von Thatsachen des Bewußtseyns „ausgehen", wird doch nicht die Logik zu einem „Theil" der Psychologie oder diese zu einem Theil jener, noch wird um dieses gemeinsamen Ausgangs willen die Psychologie der Logik „coordinirt". Ist es richtig, daß die Logik die ihr von mir gestellte Aufgabe zu lösen hat, so folgt unabweislich, daß sie, trotz jenes gemeinsamen Ausgangspunktes, die „Voraussetzung" der Psycho-

logie bleibt, diese also ihr subordinirt ist. — Und ebenso unabweislich folgt aus demselben Grunde (und ich habe es, meine ich, in meiner besondern Schrift „Zur logischen Frage", Halle, 1870, klar und ausführlich dargethan), daß die Erkenntnißtheorie in einem ähnlichen Verhältniß zur Logik steht. Denn von einer Forschung nach der Art und Weise (Methode), wie wir zu Erkenntniß und Wissenschaft gelangen, kann doch erst die Rede seyn, nachdem erwiesen ist, daß wir der Erkenntniß fähig sind, und daß und wodurch sich die Forderung aller wissenschaftlichen Erkenntniß, die Wahrheit ihres Inhalts darzuthun, erfüllen lasse. Hat diesen Nachweis die Logik zu erbringen und die allgemeinen Gesetze, Normen und Formen des Denkens-überhaupt, also implicite auch des erkennenden Denkens darzulegen, so ist sie auch für die Erkenntnißtheorie Grundlage und Voraussetzung. Beide fallen mithin nicht in Eins zusammen, noch ist die eine ein Theil der andern; wohl aber bilden sie nur in ihrer Verbindung die erste, einleitende, grundlegende Disciplin des philosophischen Systems. —

Das angebliche „Schwanken zwischen Subordination und Coordination" soll dann auch sonst in meiner Darstellung „auffällig" seyn; „so z. B. bei dem Unterschiede zwischen Denken im weiteren Sinne als der ganzen psychischen Thätigkeit und zwischen dem Denken im engern Sinne, welches, obwohl es unter jenes fallen müßte, doch als specifisch verschieden ihm gegenübertritt". Diese Behauptung des Verf. beruht auf einem Mißverständniß oder ungenauer Auffassung meiner Worte. Ich gehe von dem Satze aus: „das Denken im weitern Sinne umfasse unsre ganze psychische Thätigkeit, alle Actionen und Bewegungen der Seele, und somit auch alle unsre Empfindungen, Gefühle, Sinnes- und Gefühls-Perceptionen". Obwohl ich somit auch unsre Empfindungen, Gefühle, Sinnes- und Gefühls-Perceptionen für Actionen und Bewegungen der Seele erkläre, behaupte ich doch zugleich daß sie ein „Leiden" der Seele „involviren", weil sie auf einer gegebenen unabweislichen Einwirkung auf die Seele beruhen. Darum unterscheide ich von

dem Denken im weiteren Sinne, dem Sprachgebrauch gemäß, ein Denken im engern Sinne, d. h. „diejenige Thätigkeit unserer Seele, die sie allein und selbständig und wenn auch auf Anregung, doch ohne Ein- und Mitwirkung eines andern Factors übt, mit der also kein Leiden verbunden ist und die daher als Selbstthätigkeit bezeichnet werden muß". Diesen Gegensatz scheint der Verf. als specifische Differenz gefaßt und darauf seinen obigen Einwand gegründet zu haben. Allein er hat übersehen, daß ich nur von einem Leiden, welches die Empfindungen und Gefühle ꝛc. „involviren", spreche, und daß ich nachdrücklich hervorgehoben habe, unsre Empfindungen und Gefühle seyen keine bloßen Wirkungen der Nervenreizung, sondern vermittelt durch eine Thätigkeit, eine Reaction der Seele, durch welche die Nervenreizung erst zu einer Empfindung werde. Außerdem habe ich ja ausdrücklich bemerkt, daß auch die Akte des Denkens im engern Sinne nur auf „Anregung" eines andern Faktors erfolgen, also von den Empfindungen ꝛc. sich nur dadurch unterscheiden, daß die Anregung keine unabweisliche, bestimmende Einwirkung, sondern eben nur eine Anregung ist. Ich war also, denke ich, vollkommen berechtigt, unter das Denken im weitern (allgemeinen) Sinne einerseits das Empfinden, Fühlen ꝛc., andrerseits das Denken im engern Sinne wie Arten unter ihren Gattungsbegriff zu subsumiren. Diese Fassung des Verhältnisses zwischen beiden halte ich durchaus fest, so daß m. E. von einem Schwanken zwischen Coordination und Subordination nicht die Rede seyn kann; der Verf. hat ein solches Schwanken wenigstens nicht nachgewiesen. —

Der gewichtigste, weil gegen Fundament und Princip meiner Logik gerichtete Einwand des Verf. betrifft meine Auffassung und Begriffsbestimmung der unterscheidenden Thätigkeit. Auch hier beschuldigt er mich zunächst jenes Schwankens zwischen Subordination und Coordination, indem „die Natur der unterscheidenden Thätigkeit von mir als ein Entgegensetzen hingestellt werde, während alles Entgegensetzen factisch und unleugbar das Herausheben eines Besondern aus einem Allgemeinen, mit

Einem Worte das Besondere zur Voraussetzung habe, und ich selbst das Urtheilen, das doch wesentlich Unterscheiden ist, mit aller Strenge nur für Subsumtion des Einzelnen unter sein Allgemeines erkläre". — Für seine Behauptung, mir sey das Unterscheiden ein „Entgegensetzen", beruft er sich auf S. 55 meines Compendiums der Logik. Aber merkwürdiger Weise findet sich das Wort „Entgegensetzen" weder auf dieser noch auf der vorhergehenden noch folgenden Seite. Ich erörtere dort den Begriff des Unterschieds durch eine genaue Analyse dessen was wir thun wenn wir unterscheiden. Ich beginne mit dem Satze: „Wo ein Unterschied ist, da sind nothwendig mindestens zwei Objecte gegeben oder werden zugleich mit ihm gesetzt: denn der Unterschied ist eben zunächst nur das, was Eines von einem Andern scheidet. Und ebenso ergibt die Reflexion, daß wir mit jedem Acte der Unterscheidung mindestens zwei Objecte in und für unser Bewußtseyn setzen" ꝛc. In diesem Satze kommt wenigstens das Wort „Setzen" vor. Es scheint mithin als habe der Verf. dieß Wort im Sinne von Entgegensetzen gefaßt. Das widerspricht aber nicht nur dem Sprachgebrauche, sondern auch augenfällig dem Sinn meiner Rede. Ich brauche das Wort Setzen um Dasjenige zu bezeichnen, was mit den Objecten geschieht oder als was sie gefaßt werden (nämlich als zwei), wenn und indem sie unterschieden werden. Ich erkläre ja ausdrücklich: „Wir setzen aber die Objecte als zwei nur dadurch daß wir sie unterscheiden." Das Setzen ist also nur der Erfolg des Unterscheidens, und mithin offenbar kein Entgegensetzen noch mit der Thätigkeit des Unterscheidens in Eins zusammenfallend. Nach seiner unmittelbar folgenden Erklärung, welche den Haupteinwand gegen meine Theorie enthält, gewinnt es freilich den Anschein, als gründe sich sein Vorwurf, mir sey das Unterscheiden nur ein Entgegensetzen, nicht auf eine Verwechselung der Begriffe von Setzen und Entgegensetzen, sondern auf einen Unterschied, den er zwischen Entgegensetzen und Unterscheiden macht. Er fährt nämlich fort: „Zudem wird der Begriff der unterscheidenden Thätigkeit, obgleich die letztere zweifels-

ohne bei allem Denken mitwirkt, von Ulrici zu einer generellen Bedeutung erhoben, die ihm nothwendig nicht zukommt: denn wie das Entgegensetzen, welches das Eine als nicht Andres denkt, etwas Andres ist als das Unterscheiden, welches Eines als ein noch Andres setzt, so ist auch das Vereinen des Unterschiedenen und Entgegengesetzten nicht bloßes Unterscheiden und Beziehen" (S. 72). Sonach soll ein Unterschied zwischen „Entgegensetzen" und „Unterscheiden" bestehen, und ich den Fehler begangen haben, diesen Unterschied nicht erkannt oder nicht beachtet zu haben. Dieser Fehler erklärt sich einfach daraus, daß mir vollkommen unverständlich ist was der Verf. eigentlich meint. Das „Entgegensetzen" soll „das Eine als nicht Andres denken". Soll damit gesagt seyn, daß das Entgegensetzen eine Function des Denkens sey, durch welche das eine Object als nicht ein andres gedacht werde, so ist Entgegensetzen nur ein andrer Name für Unterscheiden. Denn ich kann A als nicht B nur dadurch denken, daß ich es von B unterscheide. Ebenso wenig kann ich A einem B entgegensetzen oder es als Gegensatz von B fassen ohne das Eine vom Andern unterschieden zu haben. Und wenn ein Unterschied zwischen Entgegensetzen und Unterscheiden bestehen soll, so kann eben dieser Unterschied doch wiederum nur durch einen Act der unterscheidenden Thätigkeit gesetzt seyn und nur in Folge eines solchen Actes beide als unterschieden gefaßt werden. Es handelt sich also vor Allem um den Begriff des Unterscheidens. Wenn aber der Verf. erklärt, das Unterscheiden „setze Eines als noch ein Andres", so ist diese Definition, wenn nicht ein Widerspruch, doch mindestens höchst unklar. Soll damit gesagt seyn, das Unterscheiden setze das Eine nicht nur als dieß Eine, sondern zugleich als noch ein Andres, so setzt dieser Act der unterscheidenden Thätigkeit einen andern voraus, durch den das Eine von sich selbst als einem noch Andern unterschieden worden. Außerdem aber ist das Eine nicht an sich (als Eines) zugleich ein Andres noch kann es an sich als ein noch Andres gedacht werden, — denn sonst müßte Eisen auch an sich als Holz gedacht werden können, —

sondern das Eine **wird** erst zu einem Andern dadurch, daß es von einem zweiten Einen unterschieden wird, und nicht an und für sich, sondern nur in seiner **Beziehung** zu diesem andern Einen ist es ein Andres und kann als ein Andres gedacht werden. Der Begriff des Andern und des Andersseyns **entsteht** erst **durch** die Thätigkeit des Unterscheidens: das Andersseyn der Dinge ist die Folge ihres Unterschiedenseyns. Wiederum also ergibt sich, daß, wie das Entgegensetzen des Verf. so auch das was er Unterscheiden nennt, vielmehr die unterscheidende Thätigkeit in meinem, dem Sprachgebrauch entsprechenden Sinne **voraussetzt**.

Der Verf. macht indeß diese Unterscheidung zwischen Entgegensetzen und Unterscheiden nur darum gegen mich geltend, um seinen Haupteinwand darauf zu stützen. Sein Haupteinwand, meine ich, liegt in dem auch von Anderen mir gemachten Vorwurf, daß ich „den Begriff der unterscheidenden Thätigkeit zu einer generellen Bedeutung erhoben habe, die ihm nothwendig nicht zukomme", also ihre Bedeutung (nach dem Ausdruck Andrer) „übertrieben" habe. Das soll nach ihm darin sich zeigen, daß ich nicht nur jenen Unterschied zwischen Entgegensetzen und Unterscheiden unbeachtet gelassen, sondern auch übersehen habe, daß „das Vereinen des Unterschiedenen und Entgegengesetzten nicht bloßes Unterscheiden und Beziehen sey". Allein ich habe nicht nur nie und nirgend Entgegensetzen und Unterscheiden identificirt, sondern auch nie und nirgend das Vereinen des Entgegengesetzten und Unterschiedenen für „ein bloßes Unterscheiden und Beziehen" erklärt. Im Gegentheil, ich habe die vereinende, synthesirende Thätigkeit ausdrücklich als eine besondre Function des Denkens anerkannt und von der unterscheidenden Thätigkeit unterschieden. Allerdings aber habe ich behauptet, — und darauf wohl bezieht sich der Verf. — daß alles Vereinen die Thätigkeit des Unterscheidens **voraussetze**. Denn m. E. ist es unmöglich, irgend Etwas was es auch sey mit einem Andern zu vereinen, ohne vorher Eines vom Andern unterschieden zu haben. Diesen Satz hatte der Verf. erst zu

widerlegen, ehe er mir jenen Vorwurf machte. Indessen meint er mit demselben vielleicht, daß ich die Bedeutung der unterscheidenden Thätigkeit insofern übertrieben habe, als ich sie ausdrücklich für die geistige Grundkraft, für die alles Wissen, Erkennen, Glauben ꝛc. bedingende und somit fundamentale Function des Denkens erklärt habe. Das habe ich allerdings gethan, glaube aber diesen Fundamentalsatz meiner Logik und Erkenntnißtheorie streng bewiesen zu haben. Denn ich glaube durch eine ganze Reihe feststehender Thatsachen (Comp. d. Log. S. 33 ff. Psychologie, Thl. II, S. 19 ff. 2te Aufl.) dargethan zu haben, daß unser Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn insofern auf der unterscheidenden Thätigkeit beruhe, als wir zu einem Inhalt des Bewußtseyns, zu Vorstellungen, nur durch Acte der unterscheidenden Thätigkeit gelangen, und insbesondre auch unsrer Sinnesempfindungen nur durch solche Acte uns bewußt werden. Aus diesem Satze folgt, daß nicht nur all unser Denken im weitern und engern Sinne, sondern namentlich auch all unser Wissen, Erkennen, Glauben und Meinen, ja auch all unser Wollen und Handeln im Grunde auf der unterscheidenden Thätigkeit ruht. Denn nur ein bewußtes Denken, ein bewußtes Wissen, Erkennen ꝛc. ist ein Denken, Wissen ꝛc., und nur soweit wir uns des Inhalts und der Form unsres Denkens bewußt werden, kann von Denken überhaupt die Rede seyn. Durch dieselbe Thätigkeit, durch welche dieß Bewußtwerden und unser Bewußtseyn überhaupt vermittelt ist, ist mithin nothwendig auch unser Denken, Wissen, Erkennen ꝛc. bedingt und bestimmt. Und daraus folgt weiter, daß auch die allgemeinen (logischen) Gesetze, Normen und Formen unsres Denkens in der Natur (Wesensbestimmtheit) der Kraft und Thätigkeitsweise des Unterscheidens wurzeln und also nur aus ihr abgeleitet werden können. — Der Verf. ist, wie es scheint, mit diesem Fundamentalsatze meiner Philosophie nicht einverstanden. Es wäre zu viel verlangt, wollte ich fordern, daß er meine Beweise für die Richtigkeit desselben Punkt für Punkt widerlege. Ich bitte ihn daher nur, folgendes sehr einfaches Experiment selbst anzustellen oder

doch genau in Erwägung zu ziehen. Wenn man einem Eimer Wasser ein sehr geringes Quantum, etwa $^1/_{10}$ Gran Carmin beimischt, so ist man, trotz genauer Betrachtung desselben, nicht im Stande, die röthliche Farbe desselben wahrzunehmen; es erscheint wie ungefärbtes Wasser. Nimmt man ein etwas größeres Quantum Carmin, so wird zwar die röthliche Farbe des Wassers wahrnehmbar, aber nicht unmittelbar, sondern nur wenn wir andres ungefärbtes Wasser daneben stellen und jenes mit diesem vergleichen. Schon aus dieser einen Thatsache folgt m. E. unabweislich, daß wir unsrer Sinnesempfindungen nur bewußt werden wenn sie so stark und bestimmt sind, daß wir sie von einander zu unterscheiden vermögen. Dasselbe folgt aus andern Thatsachen in Betreff unsrer Gefühle und Gefühlsperceptionen und somit in Betreff unsrer primären fundamentalen Vorstellungen, durch deren Analyse und Synthese wir alle unsre übrigen Vorstellungen uns bilden. Der Verf. würde mir einen großen Dienst leisten, wenn er meine (schon an Andre meiner Gegner vergeblich gerichtete) Bitte erfüllen und mir zeigen wollte, daß und warum jene meine Folgerung falsch sey. —

Seine übrigen Einwände hängen mit diesem Haupteinwande eng zusammen. So, wenn er bestreitet, was ich behauptet habe, daß Grund und Ursprung, Sinn und Bedeutung der Negation in der unterscheidenden Thätigkeit liege und aus ihr sich ergebe. Wiederum widerlegt er meine Beweise für diese Behauptung nicht, sondern behauptet seinerseits, daß ich „die Eigenthümlichkeit der Negation als eine Function des ausschließenden Urtheils verkannt habe“. Allein alles Urtheilen und insbesondre das s. g. ausschließende Urtheil setzt Acte der unterscheidenden (vergleichenden) Thätigkeit voraus. Kann also der Verf. meinen Nachweis, daß alles Unterscheiden und jeder Unterschied die Negation involvire, nicht widerlegen, so ist sein Einwand hinfällig. — Ebenso behauptet er nur, daß meine Meinung: man habe zwar allgemein den Satz der Identität als Denkgesetz anerkannt, aber seine Gesetzeskraft bis jetzt nicht nachzuweisen vermocht, „den Thatsachen widerspreche“, führt aber wiederum diese

Thatsachen nicht an. Und während ich die Gültigkeit des Satzes als allgemeines (logisches) Denkgesetz dargelegt oder wenigstens darzulegen gesucht habe, behauptet er seinerseits, daß „der Satz der Identität immanentes Princip nur für ein besonderes Gebiet des Denkens, nämlich für das Urtheilen, und richtendes Gesetz für ein andres, des Gesetzes bedürftiges und dem Urtheilsspruch unterliegendes Denken sey"; — wiederum leider ohne meine Ansicht zu widerlegen und die seinige zu begründen. Und doch lag es nahe und bedurfte nur weniger Worte, anzugeben, welches Gebiet des Denkens dem Gesetze der Identität nicht unterworfen sey, in welchem Gebiete also es möglich sey, A nicht als sich selber gleich und somit A nicht als A, sondern als B oder C zu denken. Seinen Nebenvorwurf, daß ich „die genetische Einheit der Unterschiede nicht zu ihrem Rechte kommen lasse im Unterschiede von der Identität", verstehe ich wiederum nicht, weil mir die angebliche „genetische Einheit der Unterschiede" ihrem Wortsinne nach einen Widerspruch zu involviren scheint. Den Satz des Widerspruchs, wie ich ihn fasse, bestreitet freilich der Verf. ebenfalls, und daraus vielleicht erklärt es sich, daß ihm jene Einheit der Unterschiede kein Widerspruch zu seyn scheint. Aber wiederum widerlegt er meine Ansicht und deren Begründung nicht, sondern behauptet eben nur, „sie sey zu bestreiten".

Wie gegen meine Fassung des Satzes der Identität und des Widerspruchs, so erklärt er sich auch gegen meine Zurückführung des Satzes der Causalität und der Geltung desselben für das reelle Seyn auf die unterscheidende Thätigkeit. Hier aber gibt er wenigstens einen Grund für seinen Widerspruch an, indem er bemerkt: „Es sey nicht einzusehen, warum nicht das Subject des Denkens sein Wesen selbst als die Ursache von Allem zu setzen hätte." Allein da ich ausdrücklich nachgewiesen habe, warum diese „Setzung" nicht möglich ist, so mußte er doch wieder erst meinen Nachweis widerlegen, ehe er behaupten konnte, „es sey nicht einzusehen warum" u. s. w.

Auch mit meiner Auffassung der Kategorien als Norm der

unterscheidenden Thätigkeit ist der Verf. nicht einverstanden. Er wendet ein, daß „sie Dem noch nicht genügen könne, welchem das Denken nicht bloß Unterscheiden ist" (S. 73). Der Einwand trifft mich wiederum nicht, weil mir, wie bemerkt, das Denken keineswegs „bloß" Unterscheiden ist. Und wenn er hinzufügt, „es fehle an einer Begriffsbestimmung, wodurch die Kategorien specifisch unterschieden würden von den andern Denkformen, z. B. vom Urtheil, welches letztere vielmehr in dem von mir gezogenen Kreise der Kategorien selbst erscheine", so trifft auch dieser Einwand nicht zu, weil ich nie und nirgend das Urtheil zu den Kategorien gerechnet oder als Unterscheidungsnorm bezeichnet, sondern vielmehr ausdrücklich (Comp. d. Log. S. 264) das Urtheilen für eine besondre Function des Denkens erklärt habe. Wenn er endlich meine Ansicht, daß das Urtheil begrifflich nur zu fassen sey als die Subsumtion eines Einzelnen (Besondern) unter sein Allgemeines (des Merkmals, des Gesetzes, des Gattungsbegriffs) und daß es demgemäß nur vier logisch verschiedene Arten von Urtheilen geben könne, abweist mit der Gegenbehauptung, „wer kraft der Denknothwendigkeit vom Urtheil mehr und andres erwarte als Subsumtion, werde sich gegen meine Ansicht zu erklären haben", so hätte er doch wiederum meine Begründung der obigen Begriffsbestimmung des Urtheils zunächst widerlegen und demnächst zeigen müssen, daß und mit welchem Rechte vom Urtheil mehr und andres als Subsumtion zu „erwarten" sey. —

Obwohl der Verf. sonach gegen fast alle Cardinalpunkte meiner Logik und Erkenntnißtheorie Einwendungen erhebt, bemerkt er doch schließlich, daß meine „Leistungen auf logischem Gebiete zu den wichtigsten der Gegenwart gehören und ohne sie in sich aufzunehmen ein wesentlicher Fortschritt der Logik trotz aller physiologischen und mathematisirenden Zuthaten nicht vor sich gehe" (S. 174). Für diese anerkennende Bemerkung habe ich ihm ja nur zu danken; sie scheint mir jedoch gegenüber allen den Ein- und Vorwürfen, die er mir macht, einen Widerspruch zu involviren. Aber auch noch andre principielle Widersprüche

haben sich, wie mir scheint, namentlich in die Erörterung seiner eignen Grundanschauungen über Aufgabe und Stellung der Logik, eingeschlichen. So erklärt er (S. 153), „die Logik sey als Wissenschaft von den Formen des Denkens gleichfalls eine formale, doch auf höherer Stufe als die alte formale Logik". Zu diesen Formen rechnet er „zuoberst die Kategorien", und folgert demgemäß was in der That folgt, daß „kraft der principiellen Wirksamkeit der Kategorien die Logik zur Kategorienlehre ausschlagen würde", — während er es mir (nicht einmal mit Recht) zum Vorwurf macht, daß meine Logik ganz in eine Kategorienlehre aufgehe. Ebenso bestreitet er, wie wir sahen, meine Fassung und Stellung der Logik als der ersten, grundlegenden Disciplin des philosophischen Systems, vindicirt ihr dagegen eine „centrale, vermittelnde" Stellung, und behauptet, „die logische Frage könne ihrer Natur nach nur im Zusammenhange mit andern Fragen der Wissenschaft ihre Lösung erfahren" (S. 163). Und doch erklärt er wenige Seiten später (S. 168): „Die Forderung, daß die Logik das Organ der Wissenschaft überhaupt seyn solle, darf nicht aufgegeben werden", — was seinen Grund doch nur darin haben kann, daß die „Wissenschaft überhaupt" nur auf die Logik sich gründen lasse und nur mittelst ihrer zu gewinnen sey. In demselben Sinne behauptet er: „Wie die Dinge liegen, kann nur von der Erkenntnißlehre [und mithin von der Logik] her die darin treibende und nach Befreiung verlangende Philosophie erblühen und Früchte bringen" (S. 169). Und noch deutlicher tritt der gerügte Widerspruch hervor, wenn er bemerkt: „Alle Logiker stimmen darin überein, daß die Logik, und wäre es auch nur durch Nachweis der betreffenden Formen des Denkens, zu zeigen hat, wie Wissenschaft zu Stande kommt", und diese allen Logikern „gemeinsame Ansicht" daraus erklärt, daß sie „einerseits in der Geschichte, andrerseits im Wesen der Wissenschaft selbst wurzele" (S. 171). — Hat sonach die Logik zu zeigen, „wie Wissenschaft zu Stande kommt", so folgt doch, meine ich, unabweislich, daß sie als grundlegende Disciplin an

die Spitze des Systems der Philosophie, „des wissenschaftlichen Gesammtorganismus“, zu stellen ist. —

Es würde mich zu weit führen und das Maaß eines Journalartikels weit überschreiten, wollte ich des Verf. eigne Lösung der logischen Frage einer näheren Erörterung und Kritik unterziehen. Ich würde aber dem Verf. sehr dankbar seyn, wollte er seinerseits diesem meinen Versuche, mich mit ihm auseinanderzusetzen, und insbesondre meiner Theorie des Bewußtseyns, auf der im Grunde die Differenz zwischen seiner und meiner Fassung der Logik und Erkenntnißlehre beruht, eine kurze kritische Entgegnung angedeihen lassen. Ich würde einen solchen Artikel gern in diese meine Zeitschrift aufnehmen. —

H. Ulrici.

A Critical Account of the Philosophy of Kant, with an Historical Introduction. By Edward Caird M. A., Professor of Moral Philosophy etc. Glasgow, Maclehose, 1877.

Ich weiß nicht, ob es als ein günstiges Zeichen der Zeit anzusehen ist, daß gegenwärtig auch die Philosophie, wie es scheint, eine s. g. internationale Angelegenheit zu werden, ein internationales Gepräge anzunehmen beginnt. Mich will bedünken, daß die Philosophie, wenn auch nach Wesen, Inhalt und Ziel die gleiche, doch in Form und Fassung dem eigenthümlichen Geiste und Charakter der verschiedenen Nationen sich accommodiren muß, wenn sie zu voller Blüthe und gedeihlicher Wirksamkeit gelangen will. Wie dem indeß seyn möge, es ist Thatsache, daß, wie von England her die einseitig empiristische Richtung sich nach Deutschland übergesiedelt und mehr und mehr an Boden gewonnen hat, so unsre deutsche Philosophie, die, soweit sie nicht bereits englisirt ist, vorzugsweise um Kant oder vielmehr um die Kantfrage sich dreht, mehr und mehr in England Eingang findet. Diese Frage hat, was oft übersehen wird, verschiedene Seiten, die zwar eng zusammenhängen, aber doch gesondert erörtert werden müssen. Sie ist zunächst eine philologische, d. h. es handelt sich in erster Linie um die Herstellung eines als normativ anzusehenden Textes der Kantischen

Hauptschriften; diese ist m. E. ihrer Lösung so nahe gebracht als es nach Lage der Dinge möglich seyn dürfte. An sie schließt sich unmittelbar die zweite Frage an, die Frage des richtigen Verständnisses dieser Schriften. Sie ist insofern ebenfalls noch eine philologische, als sie den Styl Kant's und die Interpretation seiner Schriften ihrem Wortsinne nach betrifft. Sie ist aber zugleich eine philosophische, weil sie zugleich nach dem wahren Sinne und dem richtigen Verständniß seiner philosophischen Lehren fragt. Insofern hängt sie wiederum mit der dritten und wichtigsten Frage eng zusammen, mit der Frage der Kritik, ob und wie weit die Grundlagen der Forschung Kant's und ihre Resultate wissenschaftlich haltbar sind, resp. ob und wiefern sie der Correctur, Modification oder weiteren Durchbildung und Ausführung bedürfen.

Daß in England, wie in Italien, die Kantliteratur stetig an Umfang gewinnt, dafür zeugt nicht nur das vorliegende große Werk mit seinen 673 Seiten, sondern auch eine Anzahl neuer Uebersetzungen Kantischer Werke (in Prof. Mahaffy's Kant's Critical Philosophy for English Reader's, London, 1875 ff.) und die erst kürzlich erschienene Schrift von Prof. Adamsson über Kant's Philosophie (die Prof. Schaarschmidt übersetzt hat und über die wir einen besondern eingehenden Artikel bringen). Natürlich überlassen die Engländer die Erörterung der philologischen Seite der Kantfrage den deutschen Kantgelehrten. Prof. Caird hat zwar nicht nur die Werke Liebmann's, Grapengießer's, v. Hartmann's, G. Thiele's u. a., soweit sie Kant's Philosophie betreffen, zu Rathe gezogen, sondern auch die speciell die Kantfrage erörternden Schriften von Bona Meyer, H. Cohen, E. Arnoldt, Hölder, Paulsen u. a. studirt. Aber seine eigne Schrift ist wesentlich nur eine Darstellung und Kritik von Kant's Kritik der reinen Vernunft. Als Einleitung gibt er einen Ueberblick über die geschichtliche Entwickelung des Kriticismus, die sich ihm unter der Hand zu einer summarischen Darlegung des Bildungsgangs der Philosophie überhaupt (von den Griechen bis auf Kant) erweitert, und zwar nur die Werke Descartes' und Spinoza's,

Locke's, Berkeley's und Hume's, Leibniz's und Wolff's in genaueren Betracht zieht, aber überall auf gründlichen historischen Studien ruht. Sie ist daher eine dankenswerthe Zugabe, besonders für englische Leser.

Dasselbe gilt von dem ersten Theil seiner Darstellung von Kant's Philosophie selbst, der, auf Paulsen's treffliche Schrift „Versuch einer Entwickelungsgeschichte der Kantischen Erkenntnißlehre" gestützt, die vorkritische Periode derselben behandelt. Darauf erst folgt der innerlich wie äußerlich bedeutendste Haupttheil des Werks, der eigentliche Kern des Ganzen. Hier erörtert er zunächst das Fundament und den Aufbau der Kantischen Lehre, und verfolgt sie sodann in allen ihren Theilen, stets bemüht, zuvor das rechte Verständniß derselben durch erläuternde Anmerkungen zu vermitteln, sie gleichsam über sich selbst aufzuklären, um sie schließlich einer eingehenden Kritik zu unterziehen. Es würde das Maaß eines Journalartikels weit überschreiten, wollte ich meinerseits auf eine ebenso eingehende Kritik der Ergebnisse seiner Kritik mich einlassen. Ich kann nur sagen, daß sie m. E. einer solchen Kritik wohl würdig wäre. Aber selbst dieses Urtheil kann ich nicht begründen, nicht bloß wegen Mangels an Raum, sondern weil ich mich nicht getraue, mich in den heftigen, über den Werth und die Bedeutung des Kriticismus entbrannten Streit zwischen den alten und neuen Kantianern und ihren Gegnern einzumischen, und nicht den Schein zu erwecken wünsche, als wolle ich mir eine Stimme in einer Frage anmaßen, die m. E. nur die Geschichte zu entscheiden hat. — Ich begnüge mich daher mit der Bemerkung, daß, wie die Kantianer alten und neuen Styls, so auch der Verf. eine Frage ungelöst und unbeachtet gelassen hat, welche m. E. die Cardinalfrage nicht nur der Kantischen Kritik, sondern des Kriticismus überhaupt ist. Ich meine die Doppelfrage, die aber im Grunde nur Eine ist: Wie kommt das Geistesvermögen, das Kant mit dem Einen Namen der Vernunft bezeichnet und damit es selbst (in Uebereinstimmung mit allen seinen Vorgängern) für Eines erklärt, — wie kommt dieß eine Vernunftvermögen dazu, sich in den Gegensatz der reinen (theo-

retischen) und praktischen Vernunft zu spalten? Und welches Geistesvermögen ist es, das diese zwiespältige Vernunft und ihr Thun (Erkennen und Wollen) der Kritik unterwirft? Ist es die Vernunft selbst, so muß nothwendig neben der reinen und praktischen Vernunft noch eine dritte kritisirende Vernunft angenommen werden, und zugleich erhebt sich die Frage, wie eine solche Selbstkritik überhaupt möglich sey. Ist es ein andres Geistesvermögen, etwa der s. g. Verstand, so fragt es sich nicht nur, wie und wodurch Verstand und Vernunft in Zwiespalt gerathen, — was weder verständig noch vernünftig genannt werden kann — sondern auch, mit welchem Recht der Verstand sich gegenüber der Vernunft das Amt des Richters und Recensenten anmaßt? — Kant selbst gibt uns keine Antwort auf diese Frage; aber auch die Kantianer von Profession schweigen. So lange sie aber unbeantwortet bleibt, entbehrt m. E. die Kantische Kritik wie der Kriticismus überhaupt der wissenschaftlichen Begründung, ohne die es keine Philosophie gibt. **H. Ulrici.**

Zur Aufklärung des deutschen Volkes über Inhalt und Aufgabe der Wissenschaftlichen Abhandlungen von Friedrich Zöllner. Mit notariellen und wissenschaftlichen Attesten zur Rechtfertigung der öffentlich verletzten Ehre der Herren Slade und Hansen. Mit dem Bildnisse Hansen's. Leipzig, Staackmann, 1880.

Ein Mann von der hervorragenden Bedeutung des Astrophysikers Friedrich Zöllner war vollauf berechtigt, seine Stimme vor dem deutschen Volke vernehmen zu lassen, um es aufzuklären über die wahre Natur der Ausfälle, Beschuldigungen und Anklagen, welche von Gegnern wider ihn, seine Bestrebungen und Forschungsergebnisse im Gebiete des Spiritualismus, wie in anderer Weise gegen Slade und Hansen erhoben worden sind. Um so berechtigter war dieses Unternehmen, als die Auslassungen der Gegner sich größtentheils nicht in den Grenzen einer anständigen Discussion und Polemik hielten, sondern in fast unerhörter Weise verläumderische und ehrenrührige Schmähungen über die Häupter des Experimentators Zöllner, des

Mediums Slade und des Magnetiseurs Hansen ergossen. Die Heftigkeit und Leidenschaftlichkeit dieser Gegnerschaft läßt sich kaum anders als aus der verbreiteten blinden und weil blinden um so gebundeneren Eingenommenheit für pantheistische, oder naturalistische und materialistische Denkweise erklären. Denn der Fanatismus kann sich ebenso stark in den genannten Richtungen, als in ihren entgegengesetzten erzeugen. Ja in den letzteren, den religiösen, kommt der Fanatismus um so weniger auf, je reiner sie sind, während er in den erstern um so intensiver ausbricht, je stolzer sie auf ihre eingebildete Weisheit sind.

Wir können in dieser philosophischen Untersuchungen gewidmeten Zeitschrift nicht auf alle Details der beigebrachten Nachweisungen, Atteste und Erörterungen eingehen, aber wir können ihnen das Zeugniß nicht versagen, daß sie die Gegner gründlich schlagen und daß der Verfasser, in einer durch die Art der Angriffe herausgeforderten und gerechtfertigten derben Sprache die theils gehässigen und böswilligen, theils leichtfertigen und seichten Angriffe siegreich zurückweist. Wenn die Ergebnisse der unter den strengsten Prüfungsbedingungen angestellten Experimente mit Slade so eigenartig und in den Rahmen der bekannten oder für unantastbar gehaltenen Gesetze nicht einfügbar sind, so stand es den zweifelnden Forschern frei, sich in die Lage zu versetzen, selber analoge Beobachtungen und Experimente anzustellen, nicht aber durften sie ohne eigene Erfahrungen zu machen, a priori absprechen und verwerfen und vollends Betrug und Betrogenwerden in den Tag hinein behaupten. Dieß um so mehr nicht, als sie durch ein solches Verhalten und Gebaren ihren eigenen Grundsätzen ins Angesicht schlagen mußten, nach welchen exakt Beobachtetes trotz allen entgegenstehenden vorgefaßten Meinungen Gültigkeit haben muß. Beherrschte also die Gegner Zöllner's die Vorstellung, er könne möglicher oder vollends wahrscheinlicher Weise nicht vorsichtig und exakt genug beobachtet haben, trotz dem Zeugniß mehrerer ausgezeichneter Forscher als Mitbeobachter aus verschiedenen Gebieten der Wissenschaft, wie Weber, Scheibner, Fechner, so konnten sie Zöllner

weder mit vermeintlich apriorischen Vorstellungen, noch mit der Berufung auf den Widerspruch mit den bis dahin ermittelten Gesetzen widerlegen, sondern sie mußten Erfahrung mit Erfahrung, ungenaue mit exakter Erfahrung schlagen, wenn sie konnten. Diesen Weg schlugen sie nicht ein, wohl weil sie damit schon ihrem Ansehen Abbruch zu thun fürchteten, sondern warfen sich auf blindes Räsonniren, Schimpfen, Verunglimpfen, Herabwürdigen, ja Verläumden, womit sie sich in den Augen der Unbefangenen nur selbst schaden konnten, sicher unterliegen müssen, und durch ihr Geschrei gerade das Gegentheil des von ihnen Gewollten herbeiführen, die Richtung der allgemeinen Aufmerksamkeit auf Erscheinungen und Untersuchungen von ungeheuerer Tragweite hinzulenken. Gleichwie Zöllner als Astrophysiker einen hervorragenden Rang sich erworben, als philosophischer Naturforscher und als exakter Experimentator sich ausgezeichnet hat vor und während seiner spiritistischen Beobachtungen und Untersuchungen, so hat sich Slade in allen günstigen wie ungünstigen Lagen als wohlgesinnter, wahrheitliebender Mann und als echtes erfolgreiches Medium erwiesen. Nicht bloß in den ziemlich zahlreichen Sitzungen mit dem scharfbeobachtenden Zöllner ist nichts vorgekommen, was auch nur den Verdacht eines Betrugs hätte rechtfertigen können, sondern auch in vielen anderwärts in verschiedenen Zirkeln stattgehabten Sitzungen konnte nach seinen erstaunlichen Erfolgen ein Unbefangener nur eine echte Mediumschaft in ihm erblicken. Hansen gibt Zöllner in Rücksicht seines noblen Charakters das beste Zeugniß, und die Erfolge der Experimente dieses magnetisch kräftig begabten gebildeten Mannes waren in Leipzig und in vielen andern Städten so groß, daß mehrere allem Spirituellen ziemlich abgeneigte Forscher, welche die analogen oder gleichen Versuche anstellten, von der Wahrheit, Gültigkeit und Wirklichkeit der von Hansen hervorgerufenen Erscheinungen sich vollkommen überzeugten, wenn ihre Erklärungsversuche auch unzulänglich und oberflächlich blieben, wie Zöllner in der vorliegenden Schrift gezeigt hat, wie aber auch Jeder sogleich erkennen konnte, der

auch nur im ABC der lebensmagnetischen Vorkommnisse unterrichtet war.

Demselben Zwecke: „der Aufklärung und Belehrung des deutschen Volkes" dient die im gleichen Jahre in demselben Verlag erschienene kleinere Schrift: Das deutsche Volk und seine Professoren: eine Sammluug von Citaten ohne Commentar. Diese interessanten, zum Theil pikanten Citate sind für den Zweck des Verfassers mit besonderer Sorgfalt ausgewählt.

Fr. Hoffmann.

Religion und Kunst. Von Lic. Dr. Gustav Portig. 2 Theile. Iserlohn, Bädecker, 1879/80.

Der Hr. Verf. ist Theologe, und als Theologe hat er dieß Werk geschrieben. Das gibt er sogleich in der Vorrede zu erkennen, indem er bemerkt: das von ihm bearbeitete Thema, das Verhältniß von Religion und Kunst, sey zwar um seines hohen idealen Interesses willen fast unzählige Male gestreift worden sowohl von Theologen wie von Philosophen, habe aber doch nie eine erschöpfende Behandlung erfahren. Die Theologen haben es, trotz ihres erhöhten Interesses und Verständnisses für die Welt der Kunst, doch noch nicht zu einem wissenschaftlichen Werke gebracht, worin sie vom christlichen Princip aus Stellung nähmen zu Kunst und Kirche und die Kunst in ihrer vollen Bedeutung, in ihrer Ebenbürtigkeit gegenüber der Religion hervorträte. „Die Theologen entgehen eben nicht leicht der Gefahr, die Religion zu verherrlichen auf Kosten der Kunst. Umgekehrt werden die Künstler und Aesthetiker mit der Neigung zu kämpfen haben, die Bedeutung der Kunst möglichst hoch anzuschlagen ohne der Religion vollkommen genug zu thun." Es fehle daher immer noch die rechte befriedigende Antwort auf die Frage: „Gibt es eine Religion, welche wie keine andere die Bedeutung der Kunst auf Erden und im Himmel anerkennt und gewährleistet, ohne dabei ihrer eignen Kraft etwas zu entziehen, ihrer eignen Bestimmung etwas zu vergeben? Gibt es eine Religion, welche um ihres universellen Gehalts willen auch der Kunst zur wahren Universalität verhilft; eine Religion, welche

den ihr eigenthümlichen absoluten Lebensgehalt auch im Spiegelbilde einer von ihr erzeugten Kunstwelt schauen kann und will?" — Diese Frage will der Verf. beantworten durch den Nachweis, daß das richtig verstandene, d. h. vom Standpunkt der s. g. Vermittelungstheologie aufgefaßte Christenthum diese Religion sey.

Der Verf. macht sich die Antwort nicht leicht. Sein Werk zerfällt in zwei große Theile, von denen der erste „die geschichtliche Grundlegung" enthält, der zweite „den kritisch systematischen Aufbau" gibt. Beide Theile, insbesondre der erste, legen Zeugniß ab von der großen Belesenheit und den gründlichen Studien des Verf., die sowohl über das Gebiet der Religion wie über das der Kunst und ihre verschiedene Zweige, Bildkunst, Musik und Poesie, sich erstrecken. Die Hauptabschnitte des ersten Theils betreffen und erörtern die allgemeine Verbreitung der Kunst im Leben der Völker seit dem Beginn der Civilisation, die besondre Art der Vereinigung von Kunst und Religion in der Person hervorragender Künstler, das gegenseitige Verhältniß von Religion und Kunst bei den vorchristlichen Völkern, und die Beziehung zwischen Religion und Kunst in den geschichtlichen Entwickelungsstadien des Christenthums und den verschiedenen kirchlichen Confessionen. — Vielleicht hätte der Verf. besser gethan, in dieser Zusammenstellung historischer Daten, die er mit kritischen und erläuternden Bemerkungen durchflicht, sich kürzer zu fassen. Die Masse des Materials, das er herbeizieht, ist so groß, daß wir fürchten, sie dürfte die Wirkung auf seine Leser, „die große Gemeinde der Gebildeten überhaupt", für die er diesen Theil geschrieben, mehr stören als fördern. Einzelne Partieen, z. B. einige Charakteristiken von (unbedeutenderen) Künstlern in Betreff ihrer Stellung zur Religion, erscheinen, weil nicht viel darüber zu sagen war, so kurz, unbestimmt und unbedeutend, daß sie besser ganz weggeblieben wären. Auch konnte es kaum fehlen, daß dem Verf. trotz seiner außerordentlichen Belesenheit nicht einzelne Ergebnisse der neueren kunsthistorischen Forschungen entgangen seyn sollten. (Ihm ist z. B. noch immer Sebald Schonhofer der „Vorläufer von Stoß, Krafft

und Vischer", Stephan Lochner „der Schüler von Meister Wilhelm", Orcagna der Maler des Triumphs des Todes im campo santo zu Pisa.) Im Allgemeinen indeß bietet auch dieser Theil jedem Gebildeten eine so große Fülle der Belehrung, die überall auf einem feinen Kunstsinn und treffenden ästhetischen Urtheil beruht, daß auch er eines eingehenden Studiums würdig erscheint.

Wir müssen uns hier mit diesen allgemeinen Bemerkungen begnügen. Uns interessirt im Grunde nur der zweite Theil, „der kritisch systematische Aufbau", d. h. die kritisch systematische Darlegung des Verhältnisses von Religion und Kunst oder was dasselbe ist, die philosophische Erörterung der Frage, um die es sich handelt. Auch hier beginnt der Verf. wiederum mit einer historischen Grundlegung, indem er die verschiedenen Fassungen des Begriffs und des Verhältnisses von Religion und Kunst in den Systemen der hervorragendsten Philosophen und Aesthetiker darlegt und kritisch beleuchtet. Und auch hier wieder müssen wir seine fleißigen Studien im Gebiete der Geschichte der Philosophie rühmend hervorheben: kaum einer der bedeutenderen Philosophen seit Pythagoras dürfte in der langen Reihe der aufgeführten Namen fehlen. Für die große Gemeinde der Gebildeten bietet also auch dieser zweite Theil wieder reiche Belehrung. Anders freilich wird der Philosoph von Profession zu dem gebotenen Inhalt sich stellen. Er wird ihn nicht einfach hinnehmen, sondern die Auffassung und Darstellung des Verf. und insbesondre seine Kritik und seinen kritischen Standpunkt zur Rechenschaft ziehen. Der Verf. nämlich, als wäre er nur Theologe und schriebe nur für Theologen, setzt ohne Weiteres die Wahrheit des Christenthums in dessen kirchlich-evangelischer Fassung voraus und verwirft, was von philosophischen Ideen mit ihm nicht übereinstimmt. Nun folgt zwar auf jene historische Uebersicht über die philosophischen Fassungen des Verhältnisses von Religion und Kunst ein zweiter großer Abschnitt, der überschrieben ist „das Wesen der Religion und Kunst, sowie deren inneres Verhältniß". Allein auch hier begegnen uns sogleich am Eingang eine Anzahl Thesen, gegen die sich erhebliche

Einwendungen machen lassen oder die ohne Beweis hingestellt werden. So ist es offenbar zu viel gesagt, wenn der Verf. behauptet: „Es kann Jemand sich der Religion eine Zeit lang entziehen, er kann sie bestreiten oder gar verneinen; Niemand aber vermag sie für sein ganzes Leben zu entbehren oder sich ihrer Einflüsse ganz zu erwehren" (S. 316). Jedenfalls ist dieser Satz unbeweisbar. Das bekannte Spitzwort vom „Verwerfen der Religion aus Religion" verliert seine Spitze, wenn man es nicht auf irgend eine bestimmte Religion oder Confession anwendet, sondern, wie der Verf. thut, auf das Wesen der Religion überhaupt: allen Gottesglauben aus Gottesglauben verwerfen ist sinnlos. Aber auch die Behauptung: „die Religion sey ein Wesensbestandtheil des Menschen und zwar ein in Ewigkeit unverlierbarer, weil der geschaffene Geist niemals aufhören könne, sich in Beziehung zu seinem Ursprung zu setzen" (S. 317), schwebt in der Luft, so lange nicht nachgewiesen ist, daß und warum er nur in Gott seinen Ursprung finde und finden könne. Ebenso dürfte wenig oder nichts zu gewinnen seyn durch die Unterscheidung, die der Verf. zwischen Geist und Seele im Interesse der Religion macht, indem er „betont", daß die Religion „nicht in der Seele, dem verbindenden Mittelglied zwischen Geist und Körper, sondern nur im Geiste ihre Heimath haben könne". Abgesehen davon, daß ein solches Mittelglied zwischen Geist und Körper schwerlich sich nachweisen und feststellen lassen dürfte, so kommt ja vor Allem Alles darauf an, Wesen und Ursprung der Religion selbst erst festzustellen.

Was ist die Religion? Auf diese Grundfrage, von deren Lösung nothwendig zugleich die Begriffsbestimmung der Kunst abhängig ist, erhalten wir die „vorläufige" Antwort: „Die Religion ist eine oder vielmehr die Urthatsache des menschlichen Willenslebens." Diese Antwort, abgesehen von ihrem paradoxen Inhalt, wird den aufmerksamen Leser schon insofern überraschen, als sie einer früheren Erklärung des Verf. über das Wesen der Religion zu widersprechen scheint. In jenem geschichtlichen Ueberblick über die philosophischen Fassungen des

Verhältnisses von Religion und Kunst erklärt er es nämlich „für einen unverlierbaren Gewinn der Schelling'schen Philosophie", die Lehre aufgestellt zu haben, daß „das Mittel aller Erkenntniß die intellectuelle Anschauung sey". Sie sey „die Urthätigkeit des Menschengeistes überhaupt, in welcher Unbewußtes und Bewußtes noch Eins sind"; aus ihr, „aus dem unmittelbaren Urfühlen und Schauen", gehe alles Erkennen „übersinnlicher Gegenstände" hervor u. s. w. (S. 186). Es ist zwar, anscheinend wenigstens, eine contradictio in adjecto, von einem „Einsseyn des Bewußten und Unbewußten" zu sprechen; es ist auch mehr als gewagt, ein unmittelbares Urfühlen und Urschauen anzunehmen, das (in der intellectuellen Anschauung) in Eins zusammenfalle. Indeß steht diese Annahme doch der allgemeinen Meinung vom Wesen und Ursprunge der Religion bei weitem näher als des Verf. obige Definition derselben. Denn allgemein anerkannt ist, daß die Religion — worin auch ihr Inhalt bestehen möge — die Vorstellung einer über die Kräfte des Menschen wie der einzelnen Dinge hinausreichenden höheren (übersinnlichen) Macht und den Glauben an das Daseyn eines oder mehrerer mit solcher Macht ausgestatteter höherer Wesen voraussetze. Und ebenso allgemein anerkannt ist, daß der menschliche Wille — sowohl als Streben, Begehren, Verlangen wie als Selbstbestimmung und Selbstentscheidung — ebenfalls das Vorstellungs- (resp. Empfindungs- und Gefühls-) Vermögen zur Voraussetzung habe, aber rein als solcher, als bloßes Streben ꝛc. stets nur das menschliche Wesen selbst, seine eignen Triebe, Bedürfnisse, Zwecke, seine leiblichen und seelischen Zustände ꝛc. betreffe, unmittelbar keine Beziehung zu den reellen Dingen, weder zu den sinnlichen noch übersinnlichen habe. Wo also liegt der Verbindungspunkt zwischen „der Thatsache des menschlichen Willenslebens" und dem Glauben an jene höhere Macht? —

Statt uns diese Frage direct zu beantworten, stellt der Verf. eine Anzahl Thesen auf, deren Wahrheit wir nicht ohne Weiteres anerkennen können. Die drei Functionen des endlichen Geistes, das Fühlen, Denken und Wollen, liegen allerdings nicht „in verschiedenen Fächern neben einander", sie stehen gemeinhin in Wechselwirkung zu einander. Aber diese Wechselwirkung ist keine so „fortwährende", daß in Wirklichkeit „niemals" eine derselben ohne die andere wäre. Es steht thatsächlich fest, daß beim neugeborenen Kinde von Denken und Wollen noch nicht die Rede seyn kann, weil das neugeborene Kind noch keine Spur von Bewußtseyn zeigt, unbewußte Gedanken und Willensacte aber in Wahrheit keine Gedanken und Willensacte, sondern nur Gefühle, Triebe, Instincte (Strebungen) sind. Der Verf. widerspricht sich selbst, wenn er anerkennt, daß

„im Fühlen die Elemente des Denkens keimen", und daß „im werdenden Menschen Denken und Wollen vom Fühlen beeinflußt werden". Denn die im Gefühle keimenden Elemente des Denkens sind noch keine Gedanken, und das vom Fühlen beeinflußte Wollen ist noch kein Wollen, sondern eben nur ein Getriebenwerden. Von Wollen im eigentlichen Sinne kann erst die Rede seyn, nachdem der Wille soweit gekräftigt ist, daß er den Gefühlen und den in ihnen sich kundgebenden Trieben zu widerstehen vermag. Im „ausgebildeten Menschen" wird allerdings oft genug (unbewußt) „das Denken und Fühlen durch das Wollen bestimmt". Aber an sich, unter allen Umständen, hat der Wille keineswegs diese Macht über unsre Gedanken und Gefühle. Wir können wohl in allen Fällen wider unser Denken, wider unser besser Wissen handeln, aber unsre Gedanken, Anschauungen, Begriffe durch unser Wollen beliebig zu „bestimmen", also beliebig zu ändern, das vermögen wir ebenso wenig als etwa das Gefühl der Abneigung durch unser bloßes Wollen in das der Zuneigung umzuwandeln. — Allerdings „muß eine eigenthümliche Anlage oder Thätigkeit des Ich der Grund seyn, aus welchem die Religion hervorbricht". Aber was soll es heißen, wenn der Verf. fortfährt: „Da wird es sich nun vor Allem darum handeln, ob darin die höchste aller Ideen irgendwie sichtbar wird, diejenige, welche sowohl dem Wesen Gottes wie dem des Menschen und allem Daseyn überhaupt zu Grunde liegt?" Wie kann überhaupt in einer Anlage oder Thätigkeit eine Idee „sichtbar" werden? Und wie insbesondre ist es begreiflich, daß in einer eigenthümlichen bestimmten Anlage oder Thätigkeit die schlechthin allgemeine „dem Wesen Gottes wie des Menschen und überhaupt allem Daseyn zu Grunde liegende" Idee sichtbar werde? Abgesehen davon, daß es sich noch fragt, ob und inwiefern diese allgemeine Idee als die „höchste" aller Ideen gefaßt werden könne, gesetzt auch sie wäre die höchste, so wäre die Anlage oder Thätigkeit, in der sie sichtbar wird, doch nicht ohne Weiteres als der Grund der Religion zu declariren. Denn alle Religion unterscheidet, wie bemerkt, jene höhere, resp. höchste (göttliche) Macht, an deren Daseyn sie glaubt, von dem niederen, gemeinen Daseyn des Menschen und der Dinge, und heißt nur Religion, weil sie das Daseyn einer solchen Macht lehrt und verehrt. Jedenfalls könnte aus jener schlechthin allem Seyn zu Grunde liegenden Idee, in welcher das Wesen Gottes mit dem des Menschen und der Dinge in Eins zusammenschmilzt, nur eine schlechthin pantheistische Religion und Weltanschauung „hervorbrechen". — Und welche ist nun diese höchste aller Ideen? Der Verf. antwortet: „Die Idee des Lebens", und erklärt, das Leben sey „weder bloßes Seyn noch bloßes Werden, sondern

die Einheit beider, ein Ineinanderwirken entgegengesetzter Kräfte, die Verbindung von Bewegung und Ruhe" (S. 326). Allein sogleich hier wiederum müssen wir einwenden: involvirt die behauptete „Einheit" von Seyn und Werden, die „Verbindung" von Bewegung und Ruhe, nicht wieder einen Widerspruch? Und in welchem Sinne läßt sich behaupten, daß die Idee des Lebens nicht nur den lebendigen (organischen) Geschöpfen, sondern auch den leblosen (anorganischen) Dingen zu Grunde liege? Wir müssen weiter einwenden: woher weiß der Verf., daß es ein „vollendetes" Leben gibt, und daß dieß Leben „Urkraft, ewige Bewegung aus sich und in sich selbst, ein Verharren in seiner Vollendung und ein ewiges Neuerzeugen seiner selbst" sey [wiederum ein Widerspruch!], und daß „Gott nur Gott seyn könne, wenn er in diesem Sinne das absolute Leben ist"? So lange das Daseyn Gottes nicht erwiesen, der Glaube an ihn nicht begründet, nicht dargethan ist, wie wir zu diesem Glauben und zu dem Begriffe vom Wesen Gottes gelangen, kann wissenschaftlich von Gott und Religion nicht die Rede seyn. Der Verf. behauptet nun freilich: „Das abgeleitete Leben, also der Mensch, muß in seinem innersten Kern etwas besitzen, worin sich die Idee des Lebens als nothwendiger Grundbestandtheil seines Wesens äußert", und dieser Grundbestandtheil, „die ureigne höchste Thätigkeit des Menschen, sey nicht das Denken, sondern der Wille". Aber da er nicht dargethan hat, daß und warum ein absolutes vollendetes Leben als Urkraft anzunehmen sey, so kann wissenschaftlich auch von einem „abgeleiteten" Leben nicht die Rede seyn. Und da es nicht nur Menschen, sondern auch Pflanzen und Thiere gibt, also auch in deren abgeleiteten Leben die Idee des Lebens als nothwendiger Grundbestandtheil ihres Wesens „sich äußern" muß, so würde folgen, daß auch ihnen Religion, die ja auf dieser Aeußerung beruhen soll, beigemessen werden müßte. Im Folgenden verwechselt dann der Verf. nach dem Vorgange Schopenhauer's fortwährend den Trieb zum Leben, zur Selbsterhaltung, zum Wohlseyn, dieses allen Lebewesen gemeinsame Streben, mit dem Willen, der nur dem menschlichen Wesen zukommt. Denn es involvirt eine augenfällige Begriffsverwechselung, einen Widerspruch, die Kraft der bewußten Selbstbestimmung, welche jenem Streben wie allen anderweitigen Trieben, allem Begehren und Verlangen zu widerstehen vermag und ihrerseits entscheidet, ob und welchem derselben sie handelnd folgen wolle, mit letzteren unter demselben Namen zu befassen. Der Wille als diese entscheidende Potenz setzt Bewußtseyn und Selbbestimmung, Ueberlegung und Erwägung und mithin das Denken voraus. Dasselbe thut, wie bemerkt, die Religion, weil sie als Glaube an das Daseyn

Gottes ohne eine Vorstellung vom Wesen Gottes unmöglich ist. Diese Vorstellung kann zwar je nach ihrem Inhalt einen bedeutenden Einfluß auf die Entscheidungen des Willens haben, aber eben darum kann sie nicht in ihm ihren Grund und Quell haben, ebenso wenig wie in dem allgemeinen Triebe zum Leben, zur Selbsterhaltung, zum Wohlseyn. Denn eine unser Wollen beeinflussende Vorstellung müssen wir bereits haben, ehe sie ihren Einfluß üben kann, und der Trieb zum Leben, zur Selbsterhaltung, zum Wohlseyn gewinnt erst eine religiöse Beziehung, wenn wir annehmen, daß unser Leben ꝛc. von Gott abhänge. — Schließlich widerspricht dann auch der Verf. implicite sich selbst wenn er behauptet, jedem Individuum schwebe von vorn herein „die Ahnung" vor, daß der Mensch ein ureigenthümlicher Gedanke Gottes und damit Selbstzweck sey" (S. 327). Denn diese Ahnung involvirt nothwendig die Ahnung vom Daseyn Gottes, und das Wort Ahnung kann hier nicht wohl etwas andres bezeichnen als das dunkle, noch erst als Gefühl sich bekundende Bewußtseyn. Daß aber in einem bestimmten, eigenthümlichen Gefühl der Grund und Ursprung der Religion liege, ist, wie bemerkt, gegenwärtig fast allgemein angenommen und ich glaube es des Näheren dargethan zu haben. Da es den beschränkten Raum eines Journalartikels weit überschreiten würde, wollte ich meine Ansicht, daß dieß Gefühl nicht bloß ein Gefühl der Abhängigkeit, der Furcht und Scheu, sondern ebenso sehr ein Gefühl der Erhebung, der Hinneigung und Hingebung sey (auf welchem die innere unmittelbare Beziehung zwischen der Religion und Kunst beruht), hier wiederholentlich begründen, so muß ich mich begnügen, den Herrn Verfasser und die für die Frage sich interessirenden Leser auf meine beiden Schriften: „Gott und die Natur" (3te Aufl. S. 738 f.) und „Grundzüge der Psychologie" (2te Aufl. Thl. II, S. 418 ff.) zu verweisen. — **H. Ulrici.**

Notizen.

Das Haupt-Comité für die Errichtung eines Denkmals für Spinoza hat bei seiner Auflösung den Beschluß gefaßt die noch übrigen Gelder zur Unterstützung einer neuen stattlichen Ausgabe der sämmtlichen Werke Spinoza's zu verwenden, und hat die Herren Dr. J. van Vloten und Prof. Dr. J. P. N. Land beauftragt die Ausgabe vorzubereiten. Im Interesse der Unternehmung ergeht die Bitte an alle Herren Bibliothekare und Besitzer von Autographen und Manuscripten Spinoza's um Mittheilung derselben, damit die Ausgabe so vollständig wie möglich erscheine.

Gef. Mittheilungen aller Art sind zu richten an die Verlagsbuchhandlung von Martinus Nijhoff im Haag.

Bibliographie.

W. H. D. Adams: Plain Living and High Thinking; or, Practical Self-Culture, Moral, Mental, and Physical. London, Hogg, 1880.

G. Allen: Der Farbensinn. Sein Ursprung und seine Entwickelung. Leipzig, Günther, 1880 (5 M.).

B. Auerbach: Spinoza. Ein Denkerleben. Taschenausgabe. Stuttgart, Cotta, 1880 (2 M.).

F. C. B. Avé-Lallemant: Der Magnetismus und seine mystischen Verirrungen. Culturhistorischer Beitrag zur Geschichte des deutschen Gaunerthums. Leipzig, Brockhaus, 1881 (4 M.).

J. Bahnsen: Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt. Princip und Einzelbewährung der Realdialektik. 1ster Band. Berlin, Grieben, 1880 (8 M.).

H. B. Baildon: The Spirit of Nature. Being a Series of Interpretative Essays on the History of Matter; from the Atom to the Flower. London, Churchill, 1880.

A. Bain: Geist und Körper. Die Theorien über ihre gegenseitigen Beziehungen. 2. Aufl. Leipzig, Brockhaus, 1880 (4 M.).

F. Balsano: Delle dottrine filosofiche di G. V. Gravina, col saggio sulla vita e sulle opere del Gravina pel prof. Vinc. Julia. Cosenza, Migliaccio, 1880.

H. C. Bastian: The Brain as an Organ of Mind. London, Paul, 1880.

Th. Bernard: Eléments de philosophie. Paris, Belin, 1880.

D. Berti: Documenti intorno a Giordano Bruno da Nola. Roma, Salviucci, 1880.

R. Beyersdorf: Die Raumvorstellungen. Metaphysische Untersuchungen. Berlin, C. Duncker, 1879 (1 M.).

K. Biedermann: Deutschland im 18ten Jahrhundert. 1., 2. u. 4. Band. Leipzig, Weber, 1880 (3 M.).

J. C. Bluntschli: Gespräche über Gott und Natur und über Unsterblichkeit. Nördlingen, Beck, 1880 (1, 50).

A. Bullinger: Denkzettel für die Recensenten meines Katharsis-Schlüssels &c. München, Ackermann, 1880 (60 Pf.).

— — —: Aristoteles und Professor Zeller in Berlin. Mit einem metakritischen Vorwort für die Recensenten meiner Aristoteles-Studien. Ebd. (80 Pf.).

S. Butler: Unconscious Memory. London, Bogue, 1880.

L. Buys: La science de la quantité, précédée d'une étude analytique sur les objets fondamentaux de la science. Bruxelles, Muquardt, 1880.

H. Calderwood: Handbook of Moral Philosophy. 6th Edition. London, Macmillan, 1880.

— — —: Philosophy of the Infinite. Cheaper Edition. Ibid.

W. W. Capes: Stoicism. London, S. P. C. K. 1880.

G. Caro: La fin du XVIIIe siècle, études et portraits. 2 vol. Paris, Hachette, 1880.

P. Charpentier: Une maladie morale. Le mal du siècle. Paris, Didier, 1880.

M. T. Ciceronis De Natura Deorum Libri Tres. With Introduction and Commentary by J. B. Mayor. Vol. I. Cambridge, University Press, 1880.

S. T. Coleridge's Essay on Method; Archbishop Whately's Treatises on Logic and Rhetoric. 10th Edition. London, Griffin, 1880.

E. Colsenet: La Vie inconsciente de l'esprit. Paris, Baillière, 1880.

A. Comte's Einleitung in die positive Philosophie. Deutsch von G. H. Schneider. Leipzig, Fues, 1880 (1, 60).

B. Conta: Introduction à la métaphysique. Bruxelles, Mayolez, 1880.
A. Coste: Dieu et l'ame. Essai d'idéalisme expérimentale. Paris, Reinwald, 1880.
J. Cook: Boston Monday Lectures. Socialism; with Preludes on Current Events. Boston, Houghton, 1880.
La critique philosophique etc. Publiée sous la direction de M. Renouvier. Mai — Octobre, Paris, 1880.
La critique religieuse, supplément de la Critique philosophique etc. Avril et Julliet, 1880.
J. B. Crozier: The Religion of the Future. London, Paul, 1880.
W. Deisenberg: Theismus und Pantheismus. Eine philosophische Untersuchung. Wien, Faesy, 1880 (5 M.).
Dierck's: Entwickelungsgeschichte der Menschheit. Berlin, Hofmann, 1881 (5 M.).
N. de Dominicis: La Pedagogia e il Darwinismo. 2 ed. Napoli, Jovene, 1880.
J. Durdik: Ueber das Gesammtkunstwerk als Kunstideal. Prag, Gregr, 1880 (60 Pf.).
F. Egger: Propaedeutica philosophico-theologica. Tom. II. Brixen, Theolog. Verlagshandlung, 1880 (4, 80).
R. Ehrenhauß: Die neuere Philosophie und der christliche Glaube in ihrem Verhältnisse aus den Quellen dargelegt. Wittenberg, Wunschmann, 1881 (2, 40).
R. Falckenberg: Aufgabe und Wesen der Erkenntniß bei Nicolaus von Kues. Dissertation 2c. Breslau, Koebner, 1880.
— — —: Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Erkennen. Ebd. (4 M.).
S. Fellner: Compendium der Naturwissenschaften an der Schule zu Fulda im IX. Jahrhundert. Berlin, Grieben, 1880 (4 M.).
Festschrift des Stettiner Stadtgymnasiums zur Begrüßung der 35. Versammlung deutscher Philologen u. Schulmänner. Stettin, Herrcke, 1880. (Darin die Abhandlung von Prof. F. Kern: Zur Würdigung des Melissos von Samos.)
W. Fleming: The Vocabulary of Philosophy: Mental, Moral, and Metaphysical. With Quotations and References for the Use of Students. Revised and Edited by H. Calderwood. 3 edition. London, Griffin, 1880.
A. Fouillée: La science sociale contemporaine. Paris, Hachette, 1880.
C. Frantz: Schelling's positive Philosophie nach ihrem Inhalt wie nach ihrer Bedeutung 2c. für gebildete Leser dargestellt. Dritter abschließender Theil. Cöthen, Schettler, 1880 (6 M.).
J. Fröhlich: Abriß der Sittenlehre für den Unterricht der evangelischen Mittelschulen. Hermannstadt, Michaelis, 1880 (1, 20).
J. v. Führich: Die Kunst und ihre Formen. Würzburg, Woerl, 1880 (1, 30).
L. Geiger: Contributions to the History of the Development of the Human Race. Translated by D. Asher. London, Trübner, 1880.
V. di Giovanni: Severino Boezio filosofo e i suoi imitatori. Studi. Palermo, Lauriel, 1880.
C. Glaubrecht: Bibel und Naturwissenschaft in vollständiger Harmonie nachgewiesen auf Grund einer neuen empirischen Naturphilosophie. 2ter Band. Leipzig, Schultze, 1881 (6 M.).
Glossner: Der moderne Idealismus nach seinen metaphysischen und erkenntnißtheoretischen Beziehungen so wie sein Verhältniß zum Materialismus. Münster, Theissing, 1880 (2 M.).
K. Goebel: Ueber den Platonischen Parmenides. Gütersloh, Bertelsmann, 1880 (60 Pf.).

J. Görres: Die christliche Mystik. Neue Aufl. Bd. V. Regensburg, Manz, 1880 (5, 40).
T. Griffith: The ABC of Philosophy. A Textbook for Students. London, Longmans, 1880.
Grimm, Diderot, Raynal, Meister etc. correspondance littéraire, philosophique et critique. Revue etc. par Tourneux. T. XIII. Paris, Garnier, 1880.
N. Grote: Psychologiia tchourstvovaniy v yeia itorii i glaunyh osnovah. St. Petersburg, 1880.
E. Gurny: The Power of Sound. London, Smith, 1880.
M. Hanriot: Hypothèses actuelles sur la constitution de la matière. Paris, Baillière, 1880.
F. Harms: Die Philosophie in ihrer Geschichte. 2. Theil. Geschichte der Logik. Berlin, Hofmann, 1881 (4, 80).
T. Harper: Metaphysics of the School. Vol. I. London, 1880.
E. v. Hartmann: Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus. Berlin, Heymons, 1880 (3 M.).
— — —: Die Krisis des Christenthums in der modernen Theologie. Ebd. 1880 (3 M.).
B. Hauréau: Histoire de la philosophie scolastique. II partie, tome I. Paris, Pedone-Lauriel, 1880.
(Hegel:) The Philosophy of Art, being the second Part of Hegel's Aesthetic. Translated etc. By W. M. Bryant. New York, Appleton, (London, Trübner), 1880.
E. Heine: De ratione quae Platoni cum poetis Graecorum intercedit, qui ante eum floruerunt. Breslau, Koebner, 1880 (1 M.).
A. Heinrich: Verwerthung des siebenten pseudoplatonischen Briefs als Quelle für Plato's sicilische Reisen. Gymn.-Programm, Cilli, 1880.
F. v. Hellwald: Die Naturgeschichte des Menschen. Liefr. 1. Stuttgart, Spemann, 1880 (50 Pf.).
J. Henle: Anthropologische Vorträge. 2. Heft. Braunschweig, Vieweg, 1880 (2 M.).
C. Henry: Recherches sur les manuscrits de Pierre de Fermat, suivies des fragments inédites de Bachet et de Malebranche. Rome, 1880.
E. Hertz: Das Unrecht und die allgemeinen Lehren des Strafrechts. 1. Bd. Hamburg, Hoffmann & Campe, 1880 (4 M.).
Hersing: Der Ausdruck des Auges. Vortrag. Stuttgart, Enke, 1880 (1, 20).
F. Hettinger: Thomas von Aquin und die europäische Civilisation. Frankfurt, Fösser, 1880 (40 Pf.).
T. E. Holland: The Elements of Jurisprudence. Oxford, Clarendon Press, 1880.
E. Jankowski: Pisticismus und Substanzialismus. Cöthen, Schettler, 1880 (2 M.).
W. St. Jevons: Studies in Deductive Logic. A Manuel for Students. London, Macmillan, 1880.
Justini philosophi et martyris opera quae feruntur omnia. T. III, P. 1. Ed. J. C. T. de Otto. Jena, Fischer, 1880 (5, 50).
J. Kant: Von der Macht des Gemüths, durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu seyn. Herausg. v. C. W. Hufeland. 20. Ausg. Leipzig, Geibel, 1880 (1, 20).
R. H. Katz: Ueber Charakterbildung. München, Augustin, 1880 (40 Pf.).
J. H. v. Kirchmann: Erläuterungen zu des Aristoteles Politik (Philos. Bibliothek Heft 290—291). Leipzig, Koschny, 1880 (1 M.).
F. Kirchner: Ethik. Katechismus der Sittenlehre. Leipzig, Weber, 1881 (2, 50).

P. Knoodt: Anton Günther. Eine Biographie. 2 Bände. Wien, Braumüller, 1881 (10 M.).

B. M. W. Koch: Ueber die rechte Gestalt des individuellen Daseyns mit besondrer Berücksichtigung der Religion. Berlin, Mrose, 1880 (1 M.).

A. Koch: Die Psychologie Descartes' systematisch und historisch-kritisch bearbeitet. München, Kaiser, 1881 (6 M.).

G. F. Kolb: Abriß der Culturgeschichte der Menschheit. Leipzig, Felix, 1880 (1, 20).

A. Krause: Populäre Darstellung von Kant's Kritik der reinen Vernunft zu ihrem 100jährig. Jubiläum 2c. Lahr, Schauenburg, 1881 (2, 40).

J. Kreyher: Die mystischen Erscheinungen des Seelenlebens und die biblischen Wunder. Stuttgart, Steinkopf, 1880 (8 M.).

B. Kühne: Die höchste Aufgabe der Philosophie. Einsiedeln, Benzinger, 1880 (1, 60).

E. Kunz: Kurzer Ueberblick der philosophischen Ansichten über das Wesen der Seele. Gymnasial-Programm, Salzburg, 1880.

G. T. Ladd: Lectures on the Unknown God of H. Spencer, and the „Promise and Potency“ of Prof. Tyndall. Milwaukee, Hauser, 1880.

G Le Bon: L'homme et les sociétés, leurs origines et leur histoire. Paris, Rothschild, 1880.

O. Lehmann: Ueber Kant's Principien der Ethik und Schopenhauer's Beurtheilung derselben. Eine kritische Studie. Berlin, Grieben, 1880 (2 M.).

Leibniz' Philosophische Schriften. Herausg. von Gerhard. 4 Bd. Berlin, Weidmann, 1880 (18 M.).

A. Leigh: The Story of Philosophy. London, Trübner, 1881.

V. Lilla: S. Tommaso d'Aquino filosofo in relazione con Aristotele e Platone. Napoli, Gargiulo, 1880.

G. A. Lindner: Lehrbuch der formalen Logik. Für höhere Bildungsanstalten. 5. Aufl. Wien, Gerold, 1881 (2, 60).

— — —: Lehrbuch der empirischen Psychologie als inductiver Wissenschaft. 6. Aufl. Ebd. (2, 80).

C. Loomans: De la connaissance de soi-même. Essais de psychologie analytique. Bruxelles, Muquard, 1880.

H. Lotze: Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen. 2. Aufl. Leipzig, Hirzel, 1880 (9 M.).

C. E. Luthardt: Die modernen Weltanschauungen und ihre praktischen Consequenzen. Vorträge 2c. 2. Abdr. Leipzig, Dörffling, 1880 (5 M.).

J. McCosh: A Criticism of the Critical Philosophy: a Reply to Prof. Mahaffy (Reprint from the Princeton Review, 1880).

H. A. Manitius: Die Sprachwelt in ihrem geschichtlich-literarischen Entwickelungsgange zur Humanität. Bd. II. Leipzig, Kochl, 1880 (4, 80).

N. Marselli: Le grandi razze dell' umanità. Roma, Loescher, 1880.

Matinée: Heraclite d'Ephèse. Paris, Hachette, 1880.

A. Mechanist: A Letter on the „Exact God“. London, Paul, 1880.

Moses Mendelssohn's Schriften zur Philosophie, Aesthetik und Apologetik. Mit Einleitungen, Anmerkungen und einer biographisch-historischen Charakteristik Mendelssohn's. Herausgegeben von Dr. M. Brasch. 2 Bde. Leipzig, Voß, 1880 (12 M.).

E. Meurer: Das Verhältniß der Schiller'schen zur Kant'schen Ethik. Freiburg, Herder, 1880 (1 M.).

F. Michelis: Katholische Dogmatik. Freiburg, Wagner, 1880 (12 M.).

D. E. Mielke: Das Princip des Weltganzen und der Polarismus. Berlin, Grieben, 1880 (1, 20).

J. St. Mill: Selbstbiographie. Aus dem Englischen von C. Kolb. Stuttgart, Bonz, 1880 (5 M.).

A. Milnes: Elementary Notices of Logic: being the Logic of the First Figure designed as Prolegomena to the Study of Geometry. London, 1880.

W. S. H. Monck: An Introduction to Logic. London, Longmans, 1880.
G. S. Morris: British Thought and Thinkers: Introductory Studies, Critical, Biographical and Philosophical. Chicago, Griggs, 1880.
H. F. Müller: Idealismus und Christenthum. Heilbronn, Henninger, 1880 (1 M.).
O. Rennewitz: Der geistige Fortschritt und seine Bekämpfer. Chemnitz, Schmeitzner, 1880 (1, 20).
A. Netter: De l'intuition dans les découvertes et inventions. Les rapports avec le Positivisme et le Darwinisme. Strassbourg, Treuttel & Wurtz, 1880.
C. J. O. Nohle: Ueber den Platonischen Dialog vom Staatsmann. Inaug.-Dissert. Jena, 1880.
V. Pagano: Primi Elementi di Enciclopedia Universale compilato nel Ateneo. Napoli, 1880.
R. B. Painter: Science a Stronghold of Belief: or, Scientific and Commonsense Proof of the Rasonablenes of Religious Belief etc. London, S. Low, 1880.
A. Paoli: Hume e il principio di causa. Parte I. Firenze, Le Monnier, 1880.
J. Payne: Lectures on the Science and Art of Education, with other Lectures and Essays. Ed. by his son, J. F. Payne. London, Longmans, 1880.
F. Pécaut: Deux mois de mission en Italie. Paris, Hachette, 1880.
T. Pesch: Institutiones philosophiae naturalis secundum principia S. Thomae Aquinatis ad usum cholasticum accommodavit. Freiburg, Herder, 1880 (7, 50).
O. Pfleiderer: Grundriß der christlichen Glaubens- und Sittenlehre. Berlin, Reimer, 1880 (5 M.).
E. Pfleiderer: Eudämonismus und Egoismus. Eine Ehrenrettung des Wohlprincips. Leipzig, Barth, 1880 (1 M.).
La Philosophie positive. Revue dirigée par MM. E. Littré et G. Wyrouboff. Mai — Octobre, Paris, 1880.
J. Platter: Das Recht auf Existenz. Akad. Antrittsrede. Jena, Fischer, 1880 (50 Pf.).
Plotini Enneades recensuit Hermannus Fridericus Mueller. Vol. II. Berolini, apud Weidmannos, 1880 (9 M.).
Die Enneaden des Plotin, übersetzt von H. F. Müller. Ebend. (7 M.).
A. Poëy: M. Littré et Auguste Comte. Paris, Baillière, 1880.
F. Pollock: Spinoza. His Life and Philosophy. London, Paul, 1880.
N. Porter: Physiological Metaphysics; or, the Apotheosis of Science by Suicide (Reprint from the Princeton Review, 1880).
G. Portig: Religion und Kunst. Zweiter Theil. Iserlohn, Bädeker, 1880 (beide Theile 8 M.).
A. F. Pott: Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwickelung des Menschengeschlechts mit erläuternden Anmerkungen, so wie als Einleitung: Wilhelm von Humboldt und die Sprachwissenschaft. Herausgegeben und erläutert. 2te Aufl. Berlin, Calvary, 1880 (12 M.).
M. Power: Das Wesen der Form. Stunden des Nachdenkens über die Erscheinungen des Erdenlebens. Leipzig, Wartig, 1880 (2 M.).
A. Pozzi: La conoscenza di se stesso attinta alla Psicologia sperimentale e all' analisi del pensiero. Milano, Agnelli, 1880.
W. Preyer: Naturwissenschaftliche Thatsachen und Probleme. Berlin, Pantel, 1880 (9 M.).
M. Rambosson: Propagation à distance des affections et des phénomènes nerveux expressifs. Paris, Masson, 1880.
J. Rehmke: Die Welt als Wahrnehmung und Begriff. Berlin, G. Reimer, 1880 (5 M.).

J. Rei: Der Gott des Christenthums als Gegenstand strengwissenschaftlicher Forschung. Prag, Rziwnatz, 1880 (3, 60).
F. Reiff: Das Böse, die Nachtseite im Leben der Menschheit. Heilbronn, Henniger, 1880 (1 M.).
E. Rethwisch: Der Begriff der Definition und seine Bedeutung für die monistische Entwickelungslehre. Berlin, Grieben, 1880 (1, 20).
La Revue occidentale, philosophique, sociale et politique, publiée sous la direction de M. P. Laffitte. IIIe année. Paris, 1880.
E. Ritter: Nouvelles recherches sur les confessions et la correspondance de J. J. Rousseau. Oppeln, Frank, 1880 (1, 50).
B. Ritter: Die Grundprincipien der Aristotelischen Seelenlehre. Inaug.-Dissert. Jena, 1880.
E. de Roberty: La Sociologie. Essai de philosophie sociologique. Paris, Baillière, 1880.
C. Rosa: La famiglia educatrice. Ancona, Aureli, 1880.
R. Röttger: Der Schluß der Kette. Neu entdeckte Thatsachen, welche die Entwickelungslehre begründen 2c. Mainz, Diemer, 1880 (60 Pf.).
W. Roux: Ueber die Leistungsfähigkeit der Principien der Descendenzlehre zur Erklärung der Zweckmäßigkeiten des thierischen Organismus. Breslau, Köhler, 1880 (1 M.).
J. J. Rülf: Der Einheitsgedanke. Als Fundamentalbegriff aller Religion u. Wissenschaft 2c. Memel, Schmidt, 1880 (2 M.).
F. Ryland: A Student's Handbook of Psychology and Ethics. London, Sonnenschein, 1880.
M. J. Savage: The Morals of Evolution. London, Trübner, 1880.
E. von Schmidt: Die Philosophie der Mythologie und Max Müller. Berlin, Heymons, 1880 (2, 40).
H. Schmidt: Etude sur les Lettres de Schiller (L'éducation esthétique). Paris, Morant, 1880.
M. Schneid: Der neuere Spiritismus philosophisch geprüft. Eichstädt, Hornick, 1880 (2, 40).
G. Schneider: Entwurf einer rationalen Seelenlehre. Magdeburg, Creutz, 1881 (3 M.).
A. Schopenhauer: Sur la sagesse dans la vie. Traduit en Français par J. A. Cantacuzène. Paris, Baillière, 1880.
L. Schütz: Der sogenannte Verstand der Thiere oder der animalische Instinct. Paderborn, Schöningh, 1880 (1, 50).
G. B. Senatore: La Sociologia nella storia, nella scienza, nella religione e nel cosmo. Saggio filosofico. Torino, 1880.
P. Siciliani: Dei massimi problemi nella pedagogia moderna. Roma, Civelli, 1880.
C. Sigwart: Die Lebensgeschichte Giordano Bruno's. (Im Verzeichniß der Doctoren, welche die philos. Facultät der Univers. Tübingen im Decanatsjahr 1879/80 ernannt hat.) Tübingen, Laupp, 1880.
S. S. Simchowitz: Der Positivismus im Monismus erläutert und entwickelt auf Grund der alten und mittelalterlichen philosophischen Literatur der Hebräer. Wien, Gottlieb, 1880 (3 M.).
A. Simoncelli: L'Uomo ed il Bruto paragonati sotto l'aspetto psicologico metafisico. Bologna, 1880.
A. Spir: Vier Grundfragen. Leipzig, Findel, 1880 (1, 50).
F. Splittgerber: Schlaf und Tod oder die Nachtseiten des Seelenlebens 2c. 2. umgearb. u. verm. Auflage. 1. Lieferung. Halle, Fricke, 1880 (1, 50).
H. Steinthal: Gesammelte kleine Schriften. I. Sprachwissenschaftliche Abhandlungen und Recensionen. Berlin, Dümmler, 1880 (8 M.).

Tamburini: Sulla genesi delle allucinazioni. Reggio, Calderini, 1880.
C. A. Thilo: Kurze pragmatische Geschichte der Philosophie. 2. verb. u. verm. Auflage. 2. Theil: Geschichte der neueren Philosophie. Cöthen, Schulze, 1881 (7, 25).
J. H. Thomassen: Bibel und Natur. 4. Aufl. Leipzig, Mayer, 1880 (4 M.).
G. L. Turner: Wish and Will. An Introduction to the Psychology of Desire and Volition. London, Longmans, 1880.
F. Ueberweg's Grundriß der Geschichte der Philosophie. Thl. I. Das Alterthum. 6te Auflage. Bearbeitet u. herausgegeben von Dr. M. Heinze. Berlin, Mittler, 1880 (5 M.).
J. Uebinger: Philosophie des Nicolaus Cusanus. Inaugural-Dissertation. Würzburg, Fleischmann, 1880.
A. Valdarnini: Principio, intendimento e storia della classificazione delle umane conoscenze secondo Franc. Bacone. 2 edizione. Firenze, Cellini, 1880.
Verhandlungen der philosophischen Gesellschaft in Berlin. 18tes Heft. Leipzig, Koschny, 1880 (1, 20).
Verhandlungen der XI. allgemeinen Gesellschaft für Anthropologie &c. 6 Hefte. Berlin, Stuhr, 1880 (3 M.).
T. Vignoli: Mythus und Wissenschaft. Eine Studie. Leipzig, Brockhaus, 1880 (5 M.).
G. Voigt: Die Wiederbelebung des classischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus. 1. Bd. 2. Aufl. Berlin, Reimer, 1880 (8 M.).
W. Wallace: Chief Ancient Philosophies. Epicureanism. London, Society for promotiug christian knowledge, 1880.
J. Walter: M. T. Ciceronis philosophia moralis. Pars altera. Sectio II. Gymnasial-Programm. Mies, 1880.
K. Werner: Emerico Amari in seinem Verhältniß zu G. B. Vico. Wien, Gerold, 1880 (1 M.).
F. E. Wheaterley: The Rudiments of Logic, Deductive and Inductive. London, 1880.
L. Wille: Der Spiritismus der Gegenwart. Basel, Schweighäuser, 1881 (80 Pf.).
W. Windelband: Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur u. den besondern Wissenschaften. 2ter Bd. Von Kant bis Hegel u. Herbart. Leipzig, Breitkopf, 1880 (8 M.).
J. H. Witte: Die Philosophie unsrer Dichterheroen. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Idealismus. 1. Band: Lessing und Herder. Bonn, Weber, 1880 (6 M.).
W. Wohlrab: Kant's Lehre vom Gewissen historisch-kritisch dargestellt. Gotha, Thienemann, 1880 (80 Pf.).
W. Wundt: Grundzüge der physiologischen Psychologie. Zweite völlig umgearbeitete Auflage. 2 Bde. Leipzig, Engelmann, 1880 (18 M.).
Zend-Avesta. Part I: The Vendidad. Translated by Darmesteter. London, 1880.
T. Ziller: Allgemeine philosophische Ethik. Langensalza, Beyer, 1880 (10 M.).
J. G. v. Zimmermann: Ueber die Einsamkeit. Auszug. Berlin, Staude, 1880 (1 M.).

Druck der Heynemann'schen Buchdruckerei in Halle.
(J. Fricke & F. Beyer)

Kantischer Kritizismus und englische Philosophie

von
Prof. Dr. Edmund Pfleiderer
in Tübingen.

Letzter Artikel.

Kein Unbefangener wird leugnen können, daß diese Darlegungen im ächten Geist des Kritizismus gehalten sind. Wie steht es nun aber mit dem Meister dieser Denkweise, oder wie stellte sich Kant selbst dazu? Wir haben ihn bei dem letzten Passus über das freikonstruktive Denken als über eine hochwichtige Funktion auch für die ethische Wahrheitsgewinnung, eine Weile ziemlich aus den Augen verloren. Und doch lag das Gesagte treulich in der Linie seiner eigenen erkenntnißtheoretischen und methodologischen Hauptsätze, wie er sie in der Kritik der reinen Vernunft als Fundament für alle Forschung aufgestellt hat. Aber nicht blos dieß, sondern wir können die hauptsächlichen methodologischen Winke, an welche wir uns zuletzt gehalten haben, von Kant nicht minder in den Schriften des praktischen Kritizismus wiederholt sehen und bestätigt finden. Nur dürfen wir uns die Mühe nicht verdrießen lassen, seine dießbezüglichen Aeußerungen mit ruhiger Vorsicht und genauer Beachtung des jeweiligen Zusammenhangs zu lesen, um nicht durch die Mehrdeutigkeit des Terminus „Erfahrung" und ähnlicher amphibolischen Worte zu unbilligen Mißverständnissen verleitet zu werden.

So heißt es z. B. schon in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten IV, 6 der Hauptsache nach ganz richtig: „Die Moralphilosophie, auf den Menschen angewandt, entlehnt nicht das Mindeste von der Kenntniß desselben (Anthropologie), sondern gibt ihm als vernünftigem Wesen Gesetze a priori, die freilich noch durch Erfahrung geschärfte Urtheilskraft er-

fordern, um theils zu unterscheiden, in welchen Fällen sie Anwendung haben, theils ihnen Eingang in den Willen des Menschen und Nachdruck zur Ausübung zu verschaffen, da dieser nicht so leicht vermögend ist, sie in seinem Lebenswandel in concreto wirklich zu machen." Ebenso lesen wir IV, 32: „Alle Moral bedarf zu ihrer Anwendung auf Menschen der Anthropologie, ist aber zuerst unabhängig von dieser als reine Philosophie vorzutragen." Am deutlichsten spricht sich die „Metaphysik der Sitten" V, 15 f. aus: „So wie es in einer Metaphysik der Natur auch Prinzipien der Anwendung jener allgemeinen obersten Grundsätze von einer Natur überhaupt auf Gegenstände der Erfahrung geben muß, so wird es auch eine Metaphysik der Sitten daran nicht können mangeln lassen, und wir werden oft die besondere Natur des Menschen, die nur durch Erfahrung erkannt wird, zum Gegenstande nehmen müssen, um an ihr die Folgerungen aus den allgemeinen moralischen Prinzipien zu zeigen, ohne daß jedoch dadurch der Reinigkeit der Letzteren etwas benommen, noch ihr Ursprung a priori dadurch zweifelhaft gemacht wird. — Das will soviel sagen, als: eine Metaphysik der Sitten kann nicht auf Anthropologie gegründet, aber doch auf sie angewandt werden."

Insbesondere erkennt Kant in vollem Maße gerade auch für die Ethik die Bedeutung des Zweckgedankens an, auf welchen wir oben so nachdrücklich hinweisen mußten. Man denke in dieser Hinsicht an die große Rolle, welche in der „Grundlegung" der Begriff des Menschen als eines Selbstzwecks und die Idee der Moralität als eines „Reichs der Zwecke" spielt IV, 15 ff. Daher heißt es V, 204. 209: „Man kann die Ethik auch als das System der Zwecke der reinen praktischen Vernunft oder als moralische Zwecklehre definiren."

Durch diese und ähnliche Thesen hat sich Kant im Geiste seiner grundlegenden Erkenntnißlehre offenbar auch für das Ethische den Weg der schließlichen Konstruktion und konkreteren Gestaltung im obigen Sinne freigemacht und damit vollends

das letzte Haupterforderniß der moralischen Methodologie gleichfalls zugestanden.

Trotzdem können wir allerdings nicht behaupten, daß er Dem in praxi durchaus die entsprechende Folge gegeben habe. Im Blick auf das Gleiche deutete ich bereits früher an, daß es ihm eigenthümlich schwer fiel, aus der ethischen „Metaphysik" herauszutreten und von den Prinzipienfragen ebenso frisch und unentwegt der konkreteren Anwendung nahezutreten, oder nach den Gesinnungsproblemen nicht minder die verschiedenen ethischen Gestaltungsfragen im größeren Stil zu traktiren. Denn zwischen den abstraktesten Prinzipien einerseits und dem schlechthin singulären Detail andrerseits, welches allerdings endlos wäre und nicht mehr der Wissenschaft zufiele (cfr. V, 3 f.), bliebe ja doch ein weites Gebiet, welches den Anbau reichlich verdienen und lohnen würde. Er hat dieß nicht im wünschenswerthen Maße kultivirt, wobei die verschiedenen Momente mitwirkten, an welchen wir im bisherigen Verlauf der ethischen Methoden- und namentlich der Wesenslehre unsere Ausstellungen zu machen hatten.

Sein oberstes Prinzip war zu formal und deßhalb leer, so daß es immerhin als Prüfungskanon dienen konnte, aber keinen wahrhaft inneren Zusammenhang mit der Sphäre der Anwendung besaß oder keine rechte Brücke zum Uebergang von dem Einen zum Andern darbot. Auf der andern Seite hinderte ihn wohl auch umgekehrt die inhaltliche Ueberspannung der Tragweite des ethischen „Apriori", wodurch er sich zu der Meinung wenigstens hinneigte, als hätten wir daran fix und fertig in der Vernunft, was wir doch erst allmälig durch die Vernunft und ihre Erkenntnißarbeit gewinnen können. Sodann war ihm das Quidproquo einer physio-anthropologischen Seynsethik dergestalt zuwider, daß er zwar nicht in thesi, wie wir eben hörten, wohl aber in praxi keine rechte Lust zur Betretung des anthropologischen und sonst empirischen Bodens hatte. Ohne diesen jedoch kann die ethische Freikonstruction nach dem, was wir oben bemerkten, allerdings nicht arbeiten, ja nicht einmal anfangen.

Und wenn er vorhin den Zweckbegriff für die Ethik in abstracto so lebhaft anerkannte, so wissen wir, daß er denselben stets bei näherem Zutreten mit einer gewissen subjektiv-idealistischen Zaghaftigkeit ansah und behandelte. Endlich schoß er in seiner hochachtbaren Ueberzeugung von der Würde und Erhabenheit des Sittlichen überhaupt insoweit über das Ziel, daß ihm die kritisch unerläßlichen Kontrollemaßregeln oder vorsichtig-empirischen Kautelen des ethisch Freikonstruirten, welche ich gleichfalls markirte, wohl fast wie eine Art von Herabwürdigung desselben erschienen wären.

Durch all dieß zusammengenommen geschah es, und wird wohl nicht blos äußeren Gründen, wie dem Zeitmangel wegen steigenden Alters zuzuschreiben seyn, daß in seine Ethik als Ganzes betrachtet trotz jahrelanger ernstlicher Lebensarbeit doch nie der rechte Zug und Fluß kam, ja daß sie uns überhaupt nicht so eigentlich den Eindruck eines fertigen Ganzen machen will. Vielmehr hat sie unleugbar einigermaßen etwas Zerhacktes und Fragmentarisches an sich und bewegt sich, wo sie Ausführung zu seyn beabsichtigt, allzusehr in den engen und fast spießbürgerlichen Kreisen der Privatmoral, während größere Gestaltungen entweder bei Seite gelassen, oder mit Unrecht außerhalb der Ethik behandelt werden. In dieser Hinsicht war die umgekehrte Tendenz des Schleiermacher-Hegel'schen Verfahrens mit ihrem Großbetrieb in der Sittenlehre gewiß ein werthvolles Gegengewicht und Korrektiv.

Uebrigens gehen diese letzten Ausstellungen nur noch indirekt auf unser eigentliches Thema des „praktischen Kritizismus", sofern die Mängel der Ausführung allerdings auch mit Uebelständen der prinzipiellen Wesens- und Methodenlehre zusammenhängen. Aber streng genommen will der praktische Kritizismus selbst mit seinen zwei Hauptschriften, der „Grundlegung" und der „Kritik der praktischen Vernunft" so wenig ein System der Ethik seyn, als die Kritik der reinen Vernunft ein solches auf theoretischem Gebiet zu geben beabsichtigte. Was sich jener zu behandeln vornimmt, ist in erster Linie die Wesens-

und essentielle Prinzipienfrage der Moral; oder es handelt sich, wie wir früher sagten, um die klare und unmißverständliche Ausschälung des ethischen „Wesens-Apriori“ aus der landläufigen und naheliegenden Verschlingung mit nicht hergehörigem Aposteriori oder natürlichem Wesen. Was sodann fürs Zweite die ethische Methodenlehre betrifft, so wird sich eine solche allerdings am sichersten aus der Behandlungsweise der ersten Problemenreihe entnehmen lassen; aber ausdrückliche Behandlung und Darlegung wird sie in den Schriften des praktischen Kritizismus nicht finden und ebensowenig nöthig haben. Denn nach den Grundsätzen des Kritizismus überhaupt gilt die Eine kritische Methode des erkenntnißtheoretischen Hauptwerks von 1781 für alle wissenschaftlichen Objekte; ergo ist sie unbeschadet der Modifikationen durch das Arbeitsgebiet auch für die Ethik maßgebend.

Im vollkommenen Gegensatz zur gegenwärtig üblichen Ansicht, welche bei vielen Neu- oder Antikantianern nachgerade zum Axiom geworden zu seyn scheint, glaube ich nun eben in der letzteren praktisch-methodologischen Beziehung gezeigt zu haben, daß Kant fast durchaus korrekt ist und daß also der „große Abfall“ des praktischen Kritikers vom theoretischen keineswegs vorliegt, von welchem allerwärts die Sage geht. Denn die bekannte Rekonstruktion der drei metaphysischen Ideen habe ich schon zu Anfang abgemacht. Stärker sind seine Mängel in der Wesensfrage, und, was am meisten damit zusammenhängt, diejenigen hinsichtlich einer genügenden Ausführung der Prinzipienlehre. Aber auch diese hoffe ich in ein erheblich günstigeres Licht gerückt zu haben, als ihnen die Modemeinung dermalen zukommen läßt. Zeigte ich doch fast durchweg, wie sie nur aus einer redressirbaren Uebertreibung von höchstberechtigten Interessen entsprungen sind und nach Ablösung der Schale die vollste Benutzung der trefflichen Kerngedanken offen lassen.

Um Derartiges zu würdigen, muß man allerdings den historisch vorliegenden Sachverhalt umfassend und nicht blos so oberflächlich kennen; namentlich aber hat man sich zugleich eines

ernstlich eindringenden systematischen Verstehens zu befleißigen. Denken wir uns beides Erforderliche vereinigt, so wird vor einem solchen Beurtheiler gewiß auch der praktische Kritizismus und die gesammte Ethik Kant's so gut wie ihr älterer Bruder, der theoretische Kritizismus, zwar nicht als opus omnibus numeris absolutum erscheinen; wohl aber werden sie sich als eine noch lange nicht überholte Leistung präsentiren dürfen, welche alle Vorgänger und ganz besonders die Abgötter unserer jüngeren deutschen Philosophengeneration, die englischen Empiriker, sammt und sonders um mehr als eines Hauptes Länge überragt. Sie werden sich ihren Grundlinien nach in der That als dasjenige erweisen, auf dessen solid gelegtem Fundament wir ruhig und sicher fortarbeiten können. Mit verdienten Ehren also und nicht mit ungerechtfertigter Schmach kann der Kritiker Kant seinem bevorstehenden Centenarium im Jahre 1881 entgegengehen. Auf Jene aber, welche sich in leidenschaftlicher Verachtung von ihm abwenden und dafür in ebenso leidenschaftlicher Vorliebe den englischen Vorstufen an den Hals werfen, wird das bekannte Sprüchwort zutreffen: Inventa fruge glandibus vesci!

Ich habe es wiederholt schon ausgesprochen und ganz besonders auch am Eingang dieser kritischen Untersuchungen unumwunden eingeräumt, daß ich den unverkennbaren Realismus unseres Jahrhunderts im Rückschlag gegen früher an und für sich keineswegs für unberechtigt oder werthlos halte. Auch das kann uns weder Wunder nehmen, noch auf die Dauer allzu besorglich machen, daß derselbe ebenso gewiß in seinem Rücklauf mit den steigenden Proportionen des Fallgesetzes sowohl sachlich, als in seiner historischen Orientirung erheblich über das Ziel hinausschoß. Ist es doch von jeher in der Welt nicht anders gewesen, und pflegt sich auch immer wieder früher oder später in abermaligem Gegendruck zu korrigiren. Versetzen wir uns im Geist in jene bessere Zeit voraus, so würde alsdann der Zeit- und Kraftverlust als der hauptsächlichste Schaden bei der dermaligen retrograden Motion und ihrer Ueberstürzung zu bezeichnen seyn.

Indessen macht sich ein solcher Ernüchterungs- und Besinnungsprozeß denn doch nicht ganz von selbst, als wäre die philosophische Gedankenbewegung ein abstrakter Vorgang in den Wolken. Vielmehr bedarf es warnender und mahnender Stimmen, welche gegen den ungesunden Habitus der Gegenwart aufzutreten wagen; und ob man sie natürlich auch zur Zeit nur ungerne hört oder noch lieber durch die vereinte Macht der Partei übertäubt, — im Stillen dringt die nüchterne Wahrheit und besonnene Ueberzeugung doch allmählig bei den Einzelnen durch und trägt das Ihrige zu einer rascheren Erreichung jener Gesundung bei.

Außerdem dürfte die Signatur der neuesten philosophischen Richtung oder besser Stimmung in Deutschland vielfach ihre ganz besonderen Eigenthümlichkeiten und begleitenden Nebenmomente an sich tragen, welche nicht mehr blos rein theoretischer oder wissenschaftlicher Natur sind und bei denen deßhalb die ruhige Harmlosigkeit oder das schweigende Abwarten, bis es von selbst anders kommt, pflichtschuldig ein Ende zu nehmen hat.

Was ich schon zu Anfang der vorliegenden Arbeit bemerkte, wiederhole ich bei dieser summarischen Schlußbetrachtung in verstärktem Maße: Ich rede von Richtungen, und nicht, oder doch weit weniger von Personen, obwohl natürlich die ersteren auch ihre konkreten Träger und Vertreter haben müssen, welche der Tadler einer Richtung zu kennen hat. Allein der Einzelne, und zumal der jüngere Mann kann auch bei redlichem Willen und tüchtigem Streben unter dem Banne einer weit verbreiteten Strömung stehen, welche ganz erheblich schlechter ist als er, und die deßhalb scharf getadelt werden kann und darf, ohne daß dieß irgend in gleichem Maße ihre halbpassiven persönlichen Organe mitzutreffen hat. So wenig natürlich eine solche Reservation mir selbst, gegenüber von unausbleiblicher schwerer Empfindlichkeit oder drohenden Vergeltungsakten in dem gewohnten Stil und mit den bekannten Mitteln etwas hilft, so gerne mache ich sie doch aus Gründen des wissenschaftlichen Anstands und der Gerechtigkeit.

Hiemit also zur Sache, oder zu einigen ernstlichen Schlußbemerkungen an den dominirenden deutsch-englischen Neuempirismus der Gegenwart!

Der unverkennbare Aufschwung, welchen im letzten Jahrzehnt jedenfalls das Interesse an der Philosophie in weiten und namentlich in außerphilosophischen Kreisen genommen hat, stand naturgemäß mit größerer Anziehungskraft des lange bei Seite gelassenen Fachs und mit einer ungewöhnlichen Steigerung der literarischen Produktion in Verbindung. Wenn nur dieselbe nicht mannigfach einigermaßen an das leidige Treiben der siebenziger Jahre auf anderen Gebieten und an Reuleaux's weltbekanntes industrielles Verdikt über die deutsche Fabrikation erinnern würde! In der Luft lag nun einmal der wirkliche oder vermeintliche „Rückgang auf Kant“. Auf ihn stürzte man sich mit mehr rapidem Eifer, als Besonnenheit, und vollzog oder vollzieht ihn noch heute mit einer gewissen fieberhaften Hast, welche sich vielfach nicht mehr die Zeit zum ruhigen Athemholen nimmt. Zuweilen wird darauf losgearbeitet, als handelte es sich um die Ablieferung einer bestellten Fabrikwaare. Und in größter Zuversichtlichkeit wird natürlich mit dem Tag und dessen herrschender Strömung nicht selten darauf losphilosophirt, daß alle nüchterne Logik zu Schanden geht.

Aber freilich, kann man bei den Extremsten bereits hören, was hat die Letztere wenigstens in ihrer alten Form heute noch zu besagen? Stammt sie doch von dem längst überwundenen Rationalisten, ergo Schwindler Aristoteles, dessen feierliche Absetzung kompetente Stimmen am selbstverständlich kompetentesten Ort des deutschen Reichs proklamirt haben! Sie ist jenem Gebilde der Sage gleich, dessen Haupt zwar in die Wolken ragt, aber seine Füße sind von Thon; darum stürzt es billig zusammen. Was brauchen wir Modernen uns von seinen langweiligen Formeln (also wohl auch von den sogenannten Denkgesetzen der Identität und des Widerspruchs?) fernerhin imponiren zu lassen? Werfen wir endlich frisch und froh auch diesen überlebten spekulativen Plunder bei Seite und tummeln uns in unserer modernen Schriftstellerei

ohne ihren lästigen Fesselzwang auf und ab an der Leiter unserer allezeit wechselnden Emotionen und Tagesstimmungen!

Ich übertreibe nicht, sondern schildere leider aus der theilweisen Wirklichkeit. Der alte Pedant Kant nannte dieß Wesen seinerzeit kurzweg und trocken „den Modeton der geniemäßigen Freiheit im Denken, durch welchen der Geist der Gründlichkeit in Deutschland auf kurze Zeit überschrieen worden" II, 33.

Es kann bei solchen schweren formalen Uebelständen nicht anders seyn, als daß es dabei auch in materialer Hinsicht oft gar sehr in Bausch und Bogen zugeht. Unter der Firma der Solidität wird vielfach der Einfachheit halber auch dasjenige beseitigt, was allerdings schwierig und komplizirt heißen muß, aber deßwegen doch noch höchst reell und solid ist. Oder wird gar vollends zu guter Letzt für die schwersten metaphysischen Fragen die Instanz der fünf Sinne oder des gesunden Menschenverstands als höchstes Tribunal angerufen.

Möchte man doch bedenken, daß die feinsten Begriffe und Momente, z. B. besonders in der Ethik nicht auf der äußersten Oberfläche liegen, so daß sie sich nur so leichthin traktiren ließen. Wir müssen uns sehr hüten, daß nicht unter dem Vorgeben einer schwindelfreien Exaktheit in Wahrheit die „ignava ratio" auf den Thron gesetzt werde. Was tief liegt und nur mit der ernstlichsten Bemühung eines eindringenden Denkens aus der Tiefe gefördert werden kann, darf nicht schon deßhalb für Hirngespinnst und unwirkliche Fiktion erklärt werden. Sonst gelangt unser ganz berechtigtes modernes Streben nach solidem Boden unversehens in das ἄλλο γένος von Oberflächlichkeit und Seichtigkeit hinein. Schon Baco hat unter den idola tribus oder allgemeinmenschlichen Unarten in der Wissenschaft neben dem metaphysischen Hang unseres Geschlechts mit Recht den entgegengesetzten sinnlichen Zug als fehlerhaftes Extrem bezeichnet und davor gewarnt, das Denken nur als Oberflächenkraft zu betrachten und zu benützen.

Ich halte es in diesem Zusammenhange auch für berechtigt und nothwendig, die moderne deutsche Philosophie vor einer

allzuweitgehenden Kondescendenz gegen die herrschende und allerdings einflußreichste Tagesmacht der Naturwissenschaft zu warnen. Denn dazu hat der Empirismus wiederum nach dem Vorgange Englands, wie aus inneren Gründen von Haus aus eine bedenkliche Neigung.

Bekanntlich wird in jenem Lande von jeher unter dem Einen Titel „Philosophie" auf ziemlich vage Weise alles Mögliche befaßt, was streng genommen gar keine Philosophie ist, sondern bereits überwiegend zur Naturwissenschaft oder anderen außerphilosophischen Fachwissenschaften gehört. Schon droht durch die begeisterten Nachahmer der Engländer, insbesondre durch die philosophirenden Darwinianer auch bei uns eine ähnliche Verflachung des Begriffs und ein starkes Operiren mit philosophischen Quidproquo's, wie wenn z. B. Paläontologie und Geologie an die Stelle von Metaphysik, oder Physiologie nude crude an diejenige der eigentlichen Psychologie treten sollen.

Wenn man nicht ganz soweit geht, so hält man sich wenigstens mit Vorliebe an diejenigen philosophischen Anschauungen und Systeme, welche möglichst stark naturwissenschaftlich tingirt und durchzogen sind, ob sie auch mit ihrer elementaren Einfachheit in strengphilosophischer Hinsicht weit flacher und werthloser genannt werden müssen. Beides pflegt vornehmlich bei den Systemen der englischen Philosophie zuzutreffen. Allerdings kann Derartiges dann auch von weiteren und besonders von naturwissenschaftlichen Kreisen verstanden und gewürdigt werden. Indessen scheint mir dieser Vortheil wenigstens in sachlichwissenschaftlicher Hinsicht ziemlich theuer erkauft, sofern ein solches Philosophiren in Wahrheit zuweilen kaum etwas Anderes heißt, als die Philosophie unter dem Vorgeben ihrer anziehenderen Vertretung herunterzudrücken, wo nicht gar in Abgang zu dekretiren.

Allen Respekt vor der Naturwissenschaft auf ihrem Gebiet, welches namentlich in der Gegenwart so viele glänzende Früchte aufzuweisen vermag; alle Achtung vor der größeren Sympathie,

welche sie neuestens auch dem philosophischen Streben wieder zu schenken beginnt. Nichtsdestoweniger ist Selbstachtung das erste Gesetz für jeden Zweig der Wissenschaft, somit auch für die Philosophie. Und sie gerade muß sich vor einer einseitigen Parteinahme für die eine oder andere Fachwissenschaft um so mehr in Acht nehmen, als sie ihrem Begriffe nach zu einer völlig unparteiischen Beziehung und Bedeutung für alle zusammen bestimmt ist. Eben als Grenznachbarin Aller hat sie um so fester ihre Autonomie zu wahren. Die Abschüttelung der theologischen Dienstbarkeit, zu welcher sie im Mittelalter und auch noch später als ancilla pedisequa degradirt war, würde uns wenig helfen, und es hieße jene doch schließlich nur mit einer neuen Knechtschaft vertauschen, wollten wir uns jetzt in ein ganz analoges Abhängigkeitsverhältniß zur modernen Tagesmacht begeben, um von ihr in Cours gebracht zu werden. Immer bliebe Das eine Heteronomie, ob dieselbe nun zufällig nach der Zeitströmung einen theologischen oder einen profanen Charakter hätte.

Wenn die naturwissenschaftlichen Kreise sich wieder lebhafter für philosophische Fragen interessiren, so ist das wie gesagt ganz erfreulich. Allein ihr Interesse kann bei hingebender und fruchtbarer Beschäftigung mit dem eigenen Fach doch überwiegend nur nebenher gehen und somit nimmermehr den Anspruch auf philosophische Kompetenz erheben. Denn auch *unser* Fach braucht volle Kraft; und es verdiente wahrlich nicht mehr als Wissenschaft mitgezählt zu werden, wenn es sich wirklich so ganz gelegentlich und beiläufig als Zugemüse oder Nachtisch mitnehmen ließe.

Aus allen diesen Gründen spreche ich es offen, ob auch in sicherer Voraussicht großen Anstoßes, als meine Ueberzeugung aus: Ein allzustarker und namentlich ein offizieller, vielfach mit halb politischen Sachen verquickter Einfluß der naturwissenschaftlichen Kreise auf das Gebiet des philosophischen Lebens und Strebens, oder dem entsprechend eine zuweitgehende Rücksichtsnahme der Philosophen auf jenes mächtige Tribunal könnte für

das Wohl und Gedeihen ächter und gerechter Philosophie nur verhängnißvoll seyn, statt ein fruchtbringendes Bündniß Beider heißen zu dürfen.

Nach dieser unerläßlichen Zwischenbemerkung über Philosophie und Naturwissenschaft kehren wir zu unserem speziellen Zusammenhang zurück, in welchem wir uns warnend gegen die allzugroße Raschheit und jene auf den Tag berechnete Flüchtigkeit mancher philosophischen Produktionen der Gegenwart aussprachen.

Besonders schlecht kommt bei solchem Verfahren die geschichtliche Genauigkeit und ehrliche Treue weg, da sie Zeit und Geduld fordert. Es geht nicht an, daß man frühere Philosophien ekstatisch in den Himmel erhebt oder in den Staub zieht, ohne sie eigentlich auch nur genau anzusehen. Denn es ist viel zu wenig, wenn man lediglich so im Allgemeinen und vielleicht blos von Einer ihrer Seiten weiß, daß sie mit der herrschenden Tendenz der Gegenwart stimmen oder nicht. Und bei der wirklichen Traktirung ist es völlig unzulässig, sie sich selbst und dem Publikum zurechtzumachen, nicht wie die Geschichte sie nun einmal unparteiisch fixirt darbietet, sondern wie man sie heutzutage gerne haben möchte. Verglichen mit einem solchen Verfahren war der alte Prokrustes noch ein friedlicher Mann, und Hegel's dialektische Geschichtsbehandlung beinahe eine Harmlosigkeit, welche wenigstens Geist und Großartigkeit besaß. Zum Mindesten sollte man bei vermeintlich neuen Entdeckungen hinsichtlich früherer Systeme doch auch einigermaßen darauf achten, was deren Väter und Träger einst selber darüber urtheilten oder was die kompetentesten Stimmen seither einhellig davon hielten.

Es ist ein schönes Ding um den frischen Fortschritt; und dazu gehört unter Umständen auch der Muth, zuweilen mit Ueberkommenem zu brechen und Altes für die Bedürfnisse der Neuzeit umzugestalten. Aber hüten wir uns vor einem allzu ausgiebigen und frivolen oder eigenliebigen Gebrauch des Losungsworts: „Der Lebende hat Recht"; hüten wir uns, daß wir nicht auch in die Philosophie den weitverbreiteten Wahn unserer Zeit

einziehen lassen, „wie wir's so herrlich weit gebracht“ und wie unserem Schlusse des neunzehnten Jahrhunderts erstmals die Sonne der Erkenntniß aufgegangen sey.

Denn ich kann es nicht leugnen: Der allerwiderlichste Zug, welchen die moderne Strebsamkeit auch auf philosophischem Gebiet bedenklich häufig an sich trägt, und diejenige Seite, gegen welche es Pflicht ist, so scharf und unverblümt als möglich sich auszusprechen, das ist die arge Pietätslosigkeit und Anmaßung, welche nachgerade um sich greift. Es ist schlechterdings nicht zu dulden, daß Anfänger im modischen Ton der eigenen Unfehlbarkeit die gefeiertsten Heroen der Vergangenheit nicht blos abkanzeln, sondern zu verhöhnen und zu verspotten sich erlauben. Männer wie Kant oder seine großen Nachfolger sind nicht ein vile corpus, an welchem die ersten Denkversuche und orientirenden philosophischen Anatomien probeweise, und doch mit der prätendirten Sicherheit des Meisters anzustellen sind. Dazu sind uns jene Männer wahrlich nicht gegeben, um an ihnen in solcher Weise die Sporen zu verdienen.

Woher und von welchen neueren Einflüssen wohl auch auf andern Gebieten diese weitverbreitete und höchlichst beklagenswerthe Krankheit des modernen und besonders des deutschen sittlichen Geistes, diese ätzende Pietätslosigkeit und souveräne Kleinmacherei des Vergangenen kommen mag, welche allezeit der Anfang von großen Endkatastrophen zu seyn pflegt, da sie just am Lebensnerv des historischen Solidaritätsbewußtseyns nagt?

Wenn man die geschmähten Größen gar nicht kennt, weil es Einem bisher noch an Zeit oder Lust und Kraft für sie gefehlt hat, dann ist das selbstgewisse und zuversichtliche Aburtheilen über sie einfach kläglich. Freilich ist es mit dem blos historischen Kennen noch nicht genug; man muß sie auch verstehen. Dazu gehört jedoch, daß man an ihre Werke mit der Präsumtion herantreten würde, in irgend einer Weise Treffliches darin zu finden. Leuchtet Einem nun etwas nicht ein, so ist es weise, sich zweimal zu besinnen, ehe man den großen Autor tadelt, statt die Schuld weit näher am eigenen Nichtverständniß

zu finden. Selbst dann, wenn man mit diesem Punkt im Reinen zu seyn glaubt und mit gutem Gewissen eine Abweichung oder einen Tadel ausspricht, ist die Aufgabe noch nicht abgeschlossen. Jetzt handelt es sich erst noch darum, zu sehen, wodurch denn der betreffende Philosoph zu dieser oder jener falschen Ansicht gekommen sey. Denn bei Männern, welchen die tiefe Verehrung und Hochachtung unserer Väter und Großväter gehörte, wie z. B. bei Kant und seiner kategorischen Ethik der Freiheitskriege, ist sogar in diesem Fall ein vernünftiger und ehrenwerther Grund immer weit wahrscheinlicher, als ein Lapsus oder „beginnende Altersschwäche" oder gar „ministerielle Heteronomie" und ähnliche Kalamitäten, mit deren Beiziehung zur Erklärung man neuerdings so „kammerdienermäßig" rasch bei der Hand ist. Ich weiß wohl, daß ich mit dieser etwas altväterischen Pietätslogik heutzutage tauben Ohren predige; aber ob man mit ihr nicht am Ende faktisch weit mehr eruirt, als wenn man mit neidischen Argusaugen immer nur wie Ham bei seinem Vater Noah nach den Blößen und Schwächen der Großen späht, um sie recht herunterreißen zu können und dadurch selbst groß zu — scheinen?

Zumal gegenüber von den schwierigen Systemen unserer deutschen Vergangenheit kann es ja recht wohl seyn, und passirt schließlich einem Jeden von uns Heutigen, daß man bei ihrem Studium sich zuerst fremdartig angemuthet, wo nicht gar abgestoßen fühlt und sich zu Verwerfungsurtheilen neigt. Aber seyen wir doch recht vorsichtig damit und vergessen nie, wie so Vieles trotzdem eben von jenen Männern in unser allgemeines wissenschaftliches Bewußtseyn übergegangen ist und schließlich auch bei uns selbst den Grundstock unseres heutigen Denkens bildet.

In Folge dessen kann es sehr leicht geschehen, daß man mit scharfen Reden und sicherem Absprechen anhebt; aber im Laufe der näheren Untersuchung taucht unversehens die bessere Einsicht auf, daß man selber eigentlich nicht so gar weit von den geschmähten Vorgängern abliegt, sondern bei tieferem Eindringen

zuletzt in der Hauptsache nolens volens just auf deren alte bekannte Sätze zurückkommt. Gewinnt man diese Einsicht noch während der Abfassung einer Schrift oder eines Buchs, dann wäre es die verwerflichste literarische Praxis und eine unverzeihliche Eilfertigkeit oder Selbstgefälligkeit und Weichlichkeit, mit Pilatus zu sprechen: „Was ich geschrieben habe, das habe ich geschrieben.“ Vielmehr ist es eine der ersten Regeln für ein ersprieslicheses Arbeiten, daß man auch wieder ein kühnliches Ausstreichen und kräftiges Korrigiren seiner eigenen geliebten Produkte über sich gewinnt. Es besitzt ja Keiner, und wir Jüngeren am wenigsten Unfehlbarkeit; und überdieß pressirt es doch offenbar nicht so entsetzlich, daß periculum in mora wäre. Thut man jenes nicht, so ist es nicht blos eine große Rücksichtslosigkeit gegen das lesende Publikum und das Fach, in welchem man arbeitet, sondern auch eine arge Bloßstellung seiner eigenen Logik, die Welt mit unkorrigirten und handgreiflich widerspruchsvollen Elaboraten und sozusagen mit schöngedruckten Brouillons zu überschwemmen. Hachés und dergleichen mögen in der Kochkunst einen ehrenvollen Namen haben — in der Logik und Wissenschaft gehen sie nicht an, sondern hier verlangt man mit Recht, daß Einer eine Arbeit ernstlich und nach besten Kräften vorbedenkt. Hüten wir uns auch darin vor der Nachfolge des Epimetheus! Sein größerer Bruder Prometheus ist der ehrenvolle Typus ächtmenschlichen Denkens und Strebens! Die unmittelbaren Ansichten und Stimmungen, welche zunächst durcheinandergähren, müssen erst zu einer Einheitsanschauung von einigermaßen haltbarer Art vergohren und abgeklärt seyn, ehe sie ans Licht treten dürfen. Oder zum Mindesten wäre vor erlangter Sicherheit und klarer Fixirung ein bescheidener, frageweiser Ton der Darstellung zu wünschen, nicht aber jene selbstgewisse und immer gleich emphatische Zuversichtlichkeit, welche nach Hume's treffendem Wort durch imponirende Trompetenstöße vor der Schlacht zu siegen unternimmt, wie die Juden bei Jericho.

Dagegen wäre es nicht blos ein tadelnswürdiger Verstoß

gegen alle literarische Logik, sondern geradezu ein ethisch bedenkliches Verhalten, wenn ein moderner Autor nach vernichtender Eingangsverwerfung der großen philosophischen Vergangenheit nachträglich zwar gleichfalls zu besserer Einsicht käme, aber nur um das überwiegend Gute aus der Geschmähten unverfroren für sich zu entnehmen, ohne das ehrlich und redlich Wort haben zu wollen. Natürlich ist es nie angenehm, sich selbst und seine früheren Aussagen offen desavouiren zu müssen; aber immerhin ist es besser, als den naheliegenden Verdacht zu erregen, daß man sich mit fremden Federn schmücken wolle, und daß das Verwerfungsgericht zu Eingang nur die Maske für die nachherige Annexion habe bilden sollen. Es ist leider ein häufig anwendbares, aber schnödes Wort: Pereant, qui nostra ante nos dixerunt! Anständiger Weise darf man die Quelle nicht beschmutzen, um im Trüben zu fischen. Selbst kleinere Aenderungen und leichte Modernisirungen des alten Kerngehalts genügen noch lange nicht, um das Produkt nunmehr sich selbst und seiner Tagesrichtung zu vindiziren. Jedenfalls macht es einen viel würdigeren und wissenschaftlich selbstloseren Eindruck, wenn man eine Anschauung nach dem Autor ihrer Substanz benennt, statt sie auf sich selbst als auf den Verfertiger accidenteller Zuthaten umzutaufen.

Soviel über das richtige kritische Verhalten zu unserer philosophischen Vergangenheit und namentlich über das korrekte Benehmen bei der nachträglichen Entdeckung einer ungeahnt größeren Uebereinstimmung mit ihr. Beinahe glaube ich, daß diese mahnenden und warnenden Bemerkungen bald in ausgedehntem Maße am Platz seyn werden, während sie sich vorerst mehr auf einzelne Erscheinungen und Vorläufer beziehen. Denn wie ich es in meinem unpolemischen Schriftchen über „die Philosophie und das Leben" ruhig ausspreche, so bin ich überzeugt, daß namentlich der ächte Kantianismus nach seinen großen Hauptstrichen und Grundzügen allmählig zum unverlierbaren Eigenthum und Richtmaß des philosophischen Denkens geworden ist. Nicht als ob mich zu diesem Urtheil die erhebliche Zahl

der modernen sogenannten „Neu-Kantianer" bestimmen würde. Im Gegentheil betrachte ich diese unbeschadet ihrer Titulatur größtentheils als das, als was sich ihre extremen Ausläufer entpuppen, nemlich als einseitige Empiriker und englisirende Anti-Kantianer. Aber trotzdem machen auch sie mich in meiner Ueberzeugung nicht irre, daß wenigstens ein gewisser „Krypto-Kantianismus" in mehr als nur verbalem und titulaturmäßigem Sinn die herrschende und zur vollen Herrschaft bestimmte, weil wahre Anschauung sey, gegen deren Stachel auch die leidenschaftlichsten unter den jetzigen Gegnern oder Viertels- und Pseudoanhängern vergeblich löcken. Verrathen doch sogar sie bereits die Nothwendigkeit, offen oder versteckt auf jene zeitweis verlassene Bahn wieder einzulenken.

Sey es also noch um ein paar Jahre oder Jahrzehnte, so wird gar Mancher, der sich heutigen Tags auf seinem englischen Vollblut hyperempiristisch um ein paar gute Pferdslängen vergallopirt hat, stillschweigend sein Rößlein wenden, sich davon schleichen und „thun, als wäre er nicht dabei gewesen", wie Schopenhauer einmal malitiös von solchen verunglückten Modeströmungen sagt. Wir können und werden es noch erleben, daß selbst der Anti-Rationalismus und Anti-Kantianismus zunächst wieder in die amphibolisch schillernde „neukant'sche" Haut zurückschlüpft, aus der er eigentlich herkommt; und fürs Zweite werden sie dann wohl alle mit einander das unerläßliche rationale Moment voll und ganz rehabilitiren, welches die gesammte moderne Parteirichtung eine Weile so heftig geschmäht und verachtet hat, während es doch die Eine, ganz unabtrennbare und unentbehrliche Seite an Kant's eigenem Verdienst und an der richtigen Erkenntnißtheorie als dem Fundamente aller Philosophie überhaupt bildet. Ist dieser Zeitpunkt erreicht, dann werden wir erst wieder ächte und nicht blos nominelle „Kantianer" besitzen; überhaupt aber wird der realistische Rücklauf der Gegenwart seinen wahren Halt- und Orientirungspunkt gefunden haben, von welchem auch wieder die frische Vorwärtsentwicklung ausgehen kann.

So sicher dieser Genesungs- und Besinnungsprozeß früher oder später eintreten wird, so sehr fürchte ich, wie gesagt, daß er es alsdann vielfach an der schuldigen Ehrlichkeit und Redlichkeit fehlen lassen möchte, welche Eigenschaften im Unterschied vom früheren Empirismus leider nicht eben die stärkste Seite des heutigen namentlich in Deutschland bilden dürften. Nicht dem Interesse gilt unser Kampf, daß seinerzeit offen konstatirt und zugestanden würde, wer von uns Lebenden Recht gehabt habe; wohl aber wäre man alsdann den großen Todten eine solche unverklausulirte Ehrenrettung schuldig, nachdem man eine geraume Weile in schwerer Verkennung und maßloser Ueberstürzung gegen unsere ganze deutsch-philosophische Vergangenheit vor aller Welt mit lauten und emphatischen Worten zum Mindesten höchst ungerecht und pietätslos gewesen ist.

Denn nach allen sachlichen Einwänden kann ich zum Schluß auch diese nationale Seite der Frage wenigstens nicht ganz unberührt lassen. Jene peinlich berührende Verkleinerungssucht und Pietätslosigkeit wendet sich bei uns auf Grund des uralten Nationalfehlers der Deutschen ganz vornehmlich gegen die früheren Größen des eigenen Volks und verbindet sich zum Ersatz mit einer ebenso maßlosen Ueberschätzung und Verherrlichung des Fremden. Gegenwärtig sind bekanntlich auf allen Gebieten, in der leidigen Praxis, wie in der Wissenschaft die Engländer in der Mode; ein anderes Mal laboriren wir an der Gallomanie.

Man wird mir natürlich entgegnen, daß ich hiemit für einen lächerlich bornirten Chauvinismus plaidire, welcher von dem erhabenen Geistesgebiete der Wissenschaft und ihrer rein menschlichen Internationalität schlechthin ferne zu bleiben habe. Vollkommen einverstanden! Wenn sich nur nicht umgekehrt mit Händen greifen ließe und sicherlich gerade von den vorstehenden Untersuchungen mannigfach bestätigt wäre, wie bei diesen modischen Ueber- und Unterschätzungen selten mehr die Sache und ihre Qualität, sondern ganz überwiegend eben das nationale,

bezw. unnationale Ursprungsattest der Waare entscheidet. Wird doch vielfach das Gleiche bei den Engländern hochgepriesen oder wenigstens mit dem Mantel der Liebe bedeckt, was man an den Deutschen aufs Bitterste tadelt. Oder aber schiebt man jenen, um sie herauszuputzen, in aller Stille nur so geschwind Sätze und Lehren als Ergänzung unter, welche man lediglich den zuvor geschmähten Deutschen entlehnt hat, und welche genau das Gegentheil der permanenten und so stetigen englischen Grundtendenz besagen. Ein derartiges Doppelmaß und durchweg präokkupirtes Verfahren ist wahrhaftig auch nicht jene prätendirte geistesfreie Universalität und Internationalität, welche in tadelloser Weise, weil aus rein sachlichen Sympathien, ihre Bundesgenossenschaft und Anlehnung allerdings einfach da nehmen würde, wo sie dieselbe irgend findet. Vielmehr ist jene handgreiflich parteiische und unredliche Anglomanie ein durchaus unwissenschaftliches und wenig charaktervolles Wegwerfen der eigenen Nationalität aus sehr befangener Fascinirung durch eine andere fremde.

Jedenfalls aber verstößt es gegen allen gesunden Geschmack und natürlichen Sinn, wenn diese neueste philosophische Stimmung zuweilen ausdrücklich und mit dürren Worten ihre panegyrische Verherrlichung der Engländer und die entsprechend maßlose Herunterziehung der Deutschen gar noch vollends unter die Aegide „des neuen deutschen Reichs“ zu stellen liebt und von dessen zunehmendem Erstarken einen immer vollständigeren Sieg auch für sich hofft. Das heißt denn doch der deutschen Flagge etwas viel zugemuthet, wenn sie unter förmlichem Appell an ihre nationale Farbe und ihren politischen Aufschwung jene prononcirt anti-deutsche Kontrebande decken soll. Man weiß nicht, soll man etwas Derartiges für Hohn oder für Naivität oder für was sonst halten.

Leicht könnte uns in dieser Hinsicht über kurz oder lang noch etwas ziemlich Schmähliches und Lächerliches passiren, das wir leider vom Gebiet der sonstigen Mode und des Waarenverkehrs her zur Genüge kennen. Ich meine ein Doppeltes:

Einmal könnte es geschehen, daß wir als „Kehrichtfaß und Rumpelkammer" des Auslands gewisse Anschauungen und Lehren als höchstes Gut und tiefste Weisheit aufnehmen und verehren würden, welche bereits in ihrem Mutterland als Ausschußwaare degradirt und bei Seite gestellt zu werden beginnen. Damit würde sich fürs Zweite das Umgekehrte verbinden, daß wir ein paar Jahrzehnte nachher unsere zu Haus geschmähte Philosophie als treffliches Gut vom Ausland zurückerhielten oder wenigstens ihren Werth erst dann erkennen würden, wenn andere Völker ihr zuvor die Approbation gegeben haben.

An Anzeichen dafür, und zwar eben gerade auch in Schottland und England, fehlt es in der That bereits nicht mehr. Von besonderem Interesse ist in dieser Hinsicht die Wendung des Urtheils, welche sich über den Abgott der deutschen Empiriker, über St. Mill in seiner eigenen Heimath zu vollziehen anfängt. So schreibt Stanley Jevons in der Contemporary Review, Dec. 1877, Jan. und Apr. 1878 folgendermaßen: „Ich für meinen Theil mag nicht länger den Alp von schlechter Logik und schlechter Philosophie ruhig mit ansehen, welchen Mill's Werke uns auferlegt haben. Beinahe über jeden Gegenstand von sozialer Wichtigkeit, über Religion, Moral u. s. w. hat er zuversichtliche Urtheile ausgesprochen, welche von seinen Bewunderern wie Orakelsprüche eines vollkommen weisen und logischen Geistes angeführt werden. In Folge seines lebenslänglichen Bemühens, eine falsche Erfahrungsphilosophie mit entgegenstehenden Wahrheiten zu vereinigen, hat sein Intellekt Schiffbruch gelitten." Bei jahrzehntelanger Beschäftigung und akademischer Benutzung von Mill sey bei ihm, Jevons, die Ueberzeugung immer stärker geworden, daß Mill's Ansehen der Sache der Philosophie und der tüchtigen Geisteszucht in England unendlich nachtheilig sey. Keine Frage gebe es, die er nicht berührt, keine, die er nicht verwirrt hätte. Denn groß sey die Konfusion bei ihm, wenn vielfach zwei bis sechs verschiedene Ansichten durcheinander gemengt sich präsentiren. — Die Redaktion der philosophischen Monatshefte, deren Band XV, Heft 3,

S. 129—145 wir das Vorstehende entnehmen, fügt dem die Anmerkung bei: „Schon W. R. Smith spricht sich in den Proceedings of the royal Society of Edinburgh 1868—69 S. 477—84 über die völlig unhaltbare Behandlung der Mathematik bei Mill aus. Lieber opfere derselbe die Geometrie seiner Philosophie, als daß er seine Philosophie mit den Thatsachen der Mathematik in Uebereinstimmung bringe. — Gleichwohl, meint die Redaktion, wollen die Philosophen des Thatsächlichen, unsere Empiristen, Mill's Logik und andere Werke desselben dem „Volke der Denker“ als höhere Wahrheit empfehlen!“

Es ist in der That so: Wenn die Vielen, welche dermalen in Deutschland an den hervorgehobenen Mängeln leiden, nicht bald zu einer etwas nüchterneren Besinnung und damit wieder mehr „zu sich selbst“ kommen würden, was allerdings zu erwarten steht, so ließe sich voraussehen, wohin ihr Weg schließlich führte. Deutschland würde, indem es sich selbst wegwürfe, in die hinterste Linie der philosophischen Leistungen zu stehen kommen und von Engländern, Amerikanern, Franzosen und Italienern weit überflügelt werden, deren Weg des Philosophirens, sogar wenn er ein einseitiger bliebe, wenigstens naturwüchsig und geistig charaktervoll wäre. In Wahrheit hat, wie ich bereits wiederholt betonte, der englische Empirismus früher und heute ein weit gesünderes Gepräge und ist weit originaler aus Einem Guß, als seine deutsche Nachahmung, die mich in ihrer Forcirtheit und inneren Widerspruchsfülle immer an das verunglückte Nachahmenwollen fremder Dialekte erinnert.

Was nun jenes eventuelle Zurücktreten Deutschlands in die philosophische Hinterlinie betrifft, so meine ich zwar angesichts der klaren Thatsache der früheren Geschichte gar nicht, daß wir Deutschen ein ausschließliches Nationalprivilegium für die Philosophie haben. Indessen wird man doch die Sache auch nicht derartig auf den Kopf stellen wollen, daß man nun allerneuestens uns alle und jede philosophische Naturanlage von originalem Charakter absprāche. In Anbetracht dessen und im Blick auf die vielen anderen Gebiete, auf welchen der Deutsche nun einmal

nolens volens hinter glücklicher situirten Nationen zurücksteht, halte ich deßhalb vorläufig noch immer dafür, daß wir nicht blos das Recht, sondern geradezu die geschichtliche Pflicht haben, eben auf dem Kampfplatz der Philosophie mindestens nicht freiwillig, resp. muthwillig zurückzutreten und uns zu Schildknappen anderer Nationen zu degradiren.

Das einzig Richtige ist natürlich, was jeder Besonnene und Bedachte in dieser Frage schon längst acceptirt, daß ein reger Austausch und Ausgleich der verschiedenen oder selbst entgegengesetzten nationalen Typen auch für das Fach der Philosophie stattfinde. Obwohl an sich die Eine und identische Weltweisheit, kann sie ja in konkreter Verwirklichung nicht umhin, sich einigermaßen national zu nüanziren und zu differenziren. Und deßhalb thut auch ihr zur Erreichung des idealen Ganzen wechselseitiger Verkehr der Theile oder meinethalb der unbeschränkteste geistige Freihandel hin und her Noth. Aber ich sage: wechselseitiger Verkehr hin und her; und zu den stimmberechtigten Theilen der Kulturwelt zählen doch wohl vorläufig auch noch wir Deutsch-Germanen. Oder gehören wir vielmehr wirklich nur in die philosophische Kinder- und Märchenstube, wie unsere deutschen Panegyriker der Engländer uns neuestens einreden möchten? Doch halt! seyen wir nicht ungerecht: so pflegen sie denn doch meistens nur in der ersten Hitze der Begeisterung zu reden, während sie nachträglich sich der Einsicht nicht verschließen können, weder daß es bei ihren Engländern da und dort leider unableugbar hapert, noch daß die zuvor so total verworfenen und geschmähten Deutschen und vorab Kant da und dort leider oder gottlob das Richtigere und Eindringendere haben, dessen Aufnahme den Engländern ernstlich zu rathen wäre. Es stünde nur zu wünschen und steht wohl auch zu hoffen, daß sich diese Einsicht auf Grund eines wieder unbefangeneren geschichtlichen Blicks und sorgfältigerer historischer Kenntnisse extensiv und intensiv noch weiter ausbreite, als es schon bisher in nachträglichen und nothgedrungenen Zugeständnissen der Fall ist.

Sachlich glaube ich allerdings bei jenem Austausch speziell

zwischen den Engländern und den Deutschen duce Kant, daß jene dabei erheblich mehr profitiren könnten, als wir. Was sie sich an wünschenswerther Tiefe zulegen würden, schiene mir wirklich noch werthvoller, als unser Gewinn an Breite und Dicke. Ich stütze diese ketzerische und anmaßende Behauptung eben auf die früheren Darlegungen zu Kant's beiden kritischen Hauptleistungen. Denn sogar da, wo Dieser unleugbar fehlgegriffen hat, bin ich der Meinung, daß die Wahrheit viel besser und sicherer aus Demjenigen entnommen wird, welcher nur das Ziel überschießt, als aus einem Anderen, der weit hinter dem Ziele zurückbleibt. Redressirung und Schalenablösung ist allezeit und auch hier leichter und ergiebiger, als Potenzirung, wo der wahre Kern fehlt. Im letzteren Fall muß ich die Hauptsache erst machen, während ich sie im ersteren schon der Substanz nach vorfinde und blos reinigen darf.

Es ist ein Lieblingsgedanke unserer Modernen, den zu betonen sie selten unterlassen, daß eine größere Stetigkeit und Kontinuität auch in der philosophischen Arbeit der successiven Generationen uns Noth thue, und daß wir darin eben wieder von den Engländern lernen können. Ich habe gar nichts dawider und billige jenen Wunsch. Nur sehe ich nicht ab, wie sie dabei wieder mit der Logik durchkommen. Denn im gleichen Athemzug verlangen sie ja, daß wir unsere ganze deutsche Vergangenheit in der Philosophie kassiren und als ungeschehen betrachten sollen. Gilt denn jenes Gesetz der Kontinuität nur zu Gunsten der Engländer, und nicht vielleicht auch für das eigene Volk, in dessen Sprache und seiner schließlich nie ganz austilgbaren Denkweise unsere Modernen doch fortphilosophiren? Wenn Kontinuität überhaupt wünschenswerth ist, und wenn fürs Andere ihrem eigenen Zugeständniß nach auch die bisherigen Deutschen von dem philosophischen λόγος σπερματικός ein Theilchen abgekriegt haben, ob sie gleich nicht das auserwählte philosophisch-messianische Volk sind, so scheint mir nach früherer aristotelischer Logik aus alle dem zu folgen, daß eine pietätsvollere Anknüpfung an das Gute des eigenen Volks wirklich das Sachgemäßeste

wäre, zumal da Kant bereits mit seiner Synthese im Wesentlichen die Wahrheiten auch der Engländer mit aufgenommen hat. Somit würde er recht eigentlich der Mann der Kontinuität für die neuere und neueste Philosophie genannt werden dürfen; und diejenigen, welche neuestens in so maßloser Weise gegen ihn auftreten, sind gerade die wahrhaft unhistorischen Gegner eines stetigen Zusammenhangs; gerade sie reißen eigensinnig den Faden ab, isoliren sich von der reichen Gesammtentwicklung und gehen nur in einem kleinen Bruchtheil des philosophischen Gesammthauses, nemlich bei ihren Engländern in die Miethe.

Und noch in einem anderen Sinne möchte ich Kant den Mann der historischen Kontinuität nennen, indem ich jetzt nach vorwärts blicke und die nachkant'sche Entwicklung der Philosophie in Deutschland im Auge habe. Eben als aufrichtigem Freund der geschichtlichen Verbundenheit zumal mit dem eignen Volk fällt es mir nemlich durchaus nicht ein, wie ich bereits mehrfach andeutete, die großen Philosophen nach Kant für verächtliche Schulknaben zu halten, über die es sich kaum mehr zu spotten verlohnte. Wer so denkt, hat sie höchst wahrscheinlich noch gar nie gelesen, was ich überhaupt als dringenden Verdacht gegen viele unserer neuesten Philosophen auszusprechen wage. Mögen jene Titanen immerhin der erheblichen Korrektur und einer starken Sichtung insbesondre durch den Geist des Kritizismus bedürfen: was noch übrig bleibt, ist vielleicht mehr werth, als das Meiste, was nach ihnen und namentlich heutigen Tags in fieberhafter Hast produzirt worden ist und noch wird. Denn mannigfach verhält es sich bei ihnen kaum viel anders, als es theilweise schon bei Kant zu zeigen nöthig und möglich war. Sie bewegen sich mit ihren Gedanken sozusagen im oberen Stockwerk des Seyns, ohne die Treppe dazu oder überhaupt die Beziehungs- und Berührungspunkte mit der Ebene genügend mit hervortreten zu lassen. So sind ihre Anschauungen zwar häufig ganz wahr, sofern jenes „obere Stockwerk" gleichermaßen eine Realität ist, wie das untere. Aber in ihrer abrupten und unmotivirten Höhe sind sie allerdings mangelhaft, so daß die Allermeisten

und namentlich unsere Parterre-Philosophen nichts damit anzufangen wissen. Eben diese Substruktion ist nun unsere Sache und bleibt eine ganz dankbare, ehrenvolle Aufgabe der Nachgeborenen, in welcher sich eigene Leistung und pietätsvolle Konservirung der Vergangenheit harmonisch verbinden.

Auf Grund dieser Ueberzeugung bin ich begierig, ob nicht am Ende Hartmann genau Recht erhält, der in seinem „Neukantianismus“ dieser neuesten Stimmung bereits Schritt für Schritt die einzelnen Etappen ihres Repetitionskursus von Kant zu Fichte, von Fichte zu Schelling, von Schelling zu Hegel u. s. w. prophezeit. Mit gesundem Humor nicht blos, sondern mit dem vernünftigen Glauben an einige Wahrheit auch der seitherigen Geschichte zeichnet er dieß vor, wie man einem militärischen Körper die Marschrouten bestimmt. Und wenn dieser Prozeß mit kritischer Besonnenheit, bereichert und ernstlich belehrt durch den seitherigen Entwicklungslauf sich vollzieht, nicht aber eine blos banale Tautologie wird, so kann man es ja nur willkommen heißen. Hiezu aber ist in erster Linie erforderlich, daß man das rationale Element in Kant nicht preisgibt. Denn sonst führt allerdings kein vernünftiger Weg etwa von den vorkantischen Empirikern Englands zu den Kernwahrheiten eines Schelling und Hegel. Es gäbe dann höchstens einen salto mortale, nach welchem sich der alte retrograde Tanz sicherlich nur wieder erneuerte.

Als vor dreihundert Jahren die neuere Philosophie ihren Lauf begann, da war das starke Selbstbewußtseyn ihrer Träger zwar historisch höchst begreiflich, ja berechtigt; aber zugleich präsentirt es sich sachlich betrachtet theilweise recht maßlos und erinnert mannigfach an altkluge und naseweise Kinder, insbesondre wenn jene anhuben, über die griechische Philosophie zu reden, welche sie sich gar nicht oder nur bruchstückartig und aus höchst zweifelhaften Quellen angesehen hatten. Unsere heutige neueste Weltweisheit wird wohl schwerlich gegenüber von der neueren und besonders deutschen Philosophie einen so epochemachenden Wendepunkt bilden, als es die Tage eines Cartesius

und Bacon gegenüber von ihrer Vorzeit waren. Nur um so mehr dürften sich manche ihrer gegenwärtigen deutschen Vertreter die schneidigen Worte merken, welche der sonst so friedliche und milde Leibniz gegen dieses „reformer trop fort par une certaine affectation de nouveauté et d'originalité“ wiederholt aussprach. Er bezeichnet z. B. jene maßlose und vielfach unbesehene Verachtung der alten Philosophie als „dissimulatio ignorantiae, ut juste sprevisse videantur indigna sciri“; oder „volunt, ut ex ingenio scripsisse videantur; idcirco non laudant veteres“; oder endlich: „Capitur enim juventus ignorantia tam dulci tamque speciosa, ac libenter arripit praebitum sibi colorem, tam multa superciliose nesciendi“ Leibniz' Werke ed. Dutens V, 453. 454. 460. VI, 65.

Ueber das Gedächtniß. Mit Bemerkungen zu dessen Pathologie.

Von

Dr. med. J. L. A. Koch,

Director der Staatsirrenanstalt in Zwiefalten.

I.

Träger des Gedächtnisses; Gedächtniß im engern und im weitern Sinn.

Die Auffassung ist verbreitet, daß zur Aufnahme und gedächtnißmäßigen Bewahrung der Vorstellungen die siebenhundert oder tausend Millionen Ganglienzellen dienen, welche der Großhirnrinde zugeschrieben werden, und daß wir bei der verhältnißmäßig beschränkten Zahl unserer Vorstellungen auch dann, wenn jede derselben nicht bloß eine, sondern mehrere Zellen in Anspruch nehmen sollte, stets einen recht hübschen Vorrath noch unbenützter Zellen für künftig aufzunehmende Vorstellungen in petto behalten. Man nimmt dann ferner an, daß die Nervenfasern, welche die Nervenzellen der Großhirnrinde unter einander verknüpfen, indem sie dies thun, eben damit auch eine Verknüpfung und Wechselwirkung der Vorstellungen bewirken.

Fragt man aber, ob diese Annahmen mit Recht gemacht werden, ob es denn wirklich gewiß sey, daß die Ganglienzellen der Großhirnrinde und beziehungsweise die sie verbindenden Nervenfasern die Träger und Bewahrer der Vorstellungen und die Vermittler des Gedächtnisses sind, so gibt es auf solche Frage nur Eine ehrliche Antwort, und diese lautet: Nein. Es mag ja möglich, es mag selbst wahrscheinlich seyn, daß die höheren psychischen Leistungen gerade an die Ganglienzellen der Großhirnrinde geknüpft sind, bewiesen aber ist es noch nicht; man mag auch unter Umständen zu der Annahme gelangen können, daß in den Ganglienzellen Vorstellungen abgelagert und aufbewahrt werden, wahrscheinlich aber erscheint solches niemand, der ein wenig schärfer zu denken gewohnt ist. Und wenn gleichwohl derartige Auffassungen eine so große Verbreitung gewinnen und so fest als Wahrheit geglaubt werden konnten, so wird sich dies nicht bloß aus einer bekannten und zunächst nicht tadelnswerthen allgemeinen Neigung des Menschen, sondern zu einem Theil auch daraus erklären, daß mancher, indem er alles von sich fern halten will, was möglicherweise zu einem psychologischen Dualismus führen könnte, und alles begierig ergreift, was gewisse monistische Anschauungen zu stützen scheint, — daß mancher in solchem Thun nun übers Ziel hinausschießt und im Namen der Wissenschaft unwissenschaftlich wird, mit den seichtesten Hypothesen sich begnügt oder gar Dinge für Thatsachen und Resultate strenger wissenschaftlicher Forschung ausgibt, die lediglich nur dem Reiche der Möglichkeiten — und oft kaum diesem — angehören. Bei wissenschaftlichen Annahmen aber, wenn sie sich als erwiesene Wahrheiten ausgeben wollen, handelt es sich nicht darum, ob sie jemand lieb oder leid sind, sondern lediglich nur um die Frage, ob sie wirklich als richtig streng bewiesen sind. Wenn nicht, so sind sie Vermuthungen, die einmal zu Gewißheiten werden mögen, bis dahin jedoch zwar sehr respektabel seyn können, aber eben doch nichts zu beweisen, nichts Anderes zu stützen und nichts Anderes umzustoßen vermögen.

Der Auffassung, als ob die einzelnen Vorstellungen in den einzelnen Ganglienzellen oder in einzelnen Ganglienzellengruppen im Original oder in Nachbildern zur Wiedererinnerung aufgespeichert würden, haben schon Ulrici, Liebmann, Wundt und andere Forscher die gewichtigsten Bedenken entgegengestellt; ich möchte denselben nur deßhalb noch eines beifügen, weil dieses dem anatomisch-physiologischen Gebiet entnommen werden soll. Wenn man nemlich glauben will, daß jede Vorstellung oder jedes Element einer Vorstellung an eine besondere Zelle geknüpft ist und daß auch für solche Vorstellungen, die man noch nicht besitzt, aber in Zukunft bekommen wird und aufzunehmen vermag, doch schon Zellen vorhanden sind, welche später diesem Zwecke dienen können, so fehlt es zwar keineswegs an der nöthigen Anzahl von Zellen, welche eine solche Voraussetzung verlangen würde, wohl aber widerspricht es jeder Erfahrung, daß solche für künftig zu erlangende Vorstellungen aufgespeicherte, inzwischen aber funktionslose anatomische Gebilde in ihrem unthätigen Zustand, statt zu atrophiren, nicht nur normaliter weiterleben, sondern auch an Funktionsfähigkeit, Energie und Feinheit zugleich mit den andern funktionirenden Zellen zunehmen und wachsen können, so daß sie jeden Augenblick parat wären, die ihnen vielleicht schon seit Jahren vorausbestimmte, inzwischen aber nie von ihnen geübte Thätigkeit aufzunehmen. —

Was wir als gewiß betrachten dürfen, ist vorderhand nur dies, daß es für unsere Erfahrung, wie überhaupt keine höheren psychischen Akte, so auch kein Gedächtniß im gewöhnlichen Sinne*) gibt ohne eine funktionelle Thätigkeit der Großhirnrinde, daß wenn die letztere mangelt oder krank ist, jene Akte nicht möglich, beziehungsweise in ihrem normalen Ablauf geschädigt sind. Was wir sodann vermuthen können, ist

*) Man kann von Gedächtniß auch reden bei Processen, die außerhalb des Gehirns in den verschiedensten organischen Gebilden, ja schließlich selbst bei solchen, die in der anorganischen Welt verlaufen, aber man kommt dabei leicht in Gefahr, Heterogenes zusammenzuwerfen oder gar in Wortspiele und anderes Geklingel sich zu verlieren.

dies, daß innerhalb der Hirnrinde die Ganglienzellen es seyn möchten, an welche die betreffenden Thätigkeiten der Rinde vor allem geknüpft sind. Man muß dann annehmen, daß wenn eine Vorstellung vorhanden seyn, beziehungsweise vermittelt werden soll, zu diesem Zweck irgend ein von außen oder von innen kommender Anstoß auf die Ganglienzellen und die Nervenfasern wirken und in diesen irgendwie eine anatomische, chemische, physikalische oder dergleichen Aenderung hervorbringen, sie in einen andern Zustand versetzen muß, als der ist, in dem sie vorher waren, einen Zustand, während dessen Bestehen der Mensch eben bestimmte Vorstellungen, Empfindungen ꝛc. oder doch die Grundlage von solchen besitzt. (Ich sage Vorstellungen oder die Grundlage von solchen besitzt, und rede nicht etwa von bewußten und von unbewußten Vorstellungen, weil man unbewußte Vorstellungen ꝛc. eben nicht Vorstellungen u. s. w. nennen kann.) Ich möchte es aber für wahrscheinlich halten, daß bei den höheren psychischen Akten jeweils die bezüglichen Gebilde der g e s a m m t e n G r o ß h i r n r i n d e in Anspruch genommen und wirksam sind, was ja keineswegs ausschließt, daß der jeweils in seiner Totalität einheitlich wirkende Apparat gleichwohl an bestimmten Orten Bestimmtes vollbringen kann, wie er z. B. erwiesenermaßen von bestimmten Orten aus bestimmte Verbindungen zur Peripherie hat, was aber das Verständniß mancher Thatsachen, so namentlich der sogenannten Enge des Bewußtseyns, viel mehr erleichtern würde, als eine entgegengesetzte Auffassung.

Der Zustand, in welchem sich die Ganglienzellen während des Bestehens von Vorstellungen befinden, mag jeweils veranlaßt seyn durch was er will, und er mag seyn was er will — wir kennen seine Natur nicht —, so lange er besteht, besteht auch die betreffende Vorstellung, beziehungsweise die Grundlage einer solchen, und so oft er nach seinem Entschwinden wieder hervorgerufen wird, taucht auch die gleiche Vorstellung ꝛc. wieder auf. Er kann aber wieder hervorgerufen werden durch die gleiche Ursache, die ihn früher bewirkt hat, oder eine ihr gleichwerthige

Ursache, und sodann noch auf eine besondere, gedächtnißmäßige Weise, welche voraussetzt, daß die nervösen Apparate, Zellen und Fasern, nachdem sie einmal in dem betreffenden Zustand gewesen sind, damit eine Disposition, eine Fähigkeit erlangt haben, in den Zustand auf eine neue, gedächtnißmäßige Weise wieder zu gelangen, in welchem sie waren, als sie früher die betreffende Vorstellung vermittelten, und in welchen sie wiederum kommen müssen, wenn sie dieselbe wiederum sollen vermitteln können.

Ich will die Disposition, welche dem nervösen Apparate bleibt, wenn er den oben bezeichneten Anstoß erhalten, eine bestimmte Veränderung erlitten und in und mit dieser eine Vorstellung vermittelt hat, und mittelst deren er später, wenn nun die Vorstellung längst vorüber ist, doch wieder gedächtnißmäßig in den gleichen Zustand gelangen kann, in welchem er damals die Vorstellung vermittelte und nun solche wiederum vermittelt, ich will diese Disposition der Kürze halber einfach den Gedächtnißeindruck nennen. Sie beruht, man kann sich dies nicht wohl anders vorstellen, wenn auch Einiges dabei schwer zu verstehen bleibt, ebenfalls auf irgend welchen und zwar auf dauernden Veränderungen im betreffenden Nervenapparat, welche aber nicht ganz gleichwerthig seyn können mit den Veränderungen, welche bestehen, wenn die Vorstellung oder ihre Grundlage wirklich da ist, sondern nur als ihre Unterlage, Vorstufe oder dergleichen aufzufassen sind.

Zum Gedächtniß im engern Sinn, soweit es nicht „continuirliche Erinnerung" (s. unten unter III) ist, gehören nun zwei Stücke, nemlich erstens das Haften von Gedächtnißeindrücken, zweitens die Möglichkeit, daß auf Grund der vorhandenen und haftenden Disposition auf bestimmte Weise der Zustand wiedererweckt, reproducirt werde, bei dessen Vorhandenseyn die betreffenden Vorstellungen ꝛc. seiner Zeit bestanden haben und nun wiederum bestehen, wiederum ins Bewußtseyn fallen, beziehungsweise in Aktion überhaupt treten. Ich sage in Aktion überhaupt treten, weil wie schon angedeutet wurde nicht

bei jedem gedächtnißmäßigen Zustand der Nervenzellen — sit venia verbo —, welcher an sich geeignet ist, eine Vorstellung im Bewußtseyn auszulösen, auch wirklich eine Vorstellung nothwendig ins Bewußtseyn fallen muß. Es existirt da eine gewisse Unabhängigkeit zwischen Gedächtniß und Bewußtseyn. (Cf. die Bemerkung auf S. 19 meiner Abhandlung „Vom Bewußtseyn in Zuständen sogenannter Bewußtlosigkeit".)

Zum Gedächtniß im weiteren Sinne gehört noch die Erinnerung, das ist die Fähigkeit, Etwas, das gedächtnißmäßig reproducirt wird und ins Bewußtseyn fällt, eben als etwas Reproducirtes, als Etwas zu erkennen, das schon einmal da war.

II.

Objekte des Gedächtnisses.

Es liegt mir bei diesem Abschnitt daran, bezüglich der Objekte des Gedächtnisses, der Vorstellungen, Strebungen, Empfindungen, Gefühle ꝛc. zu constatiren, daß sie zwar alle Objekte des Gedächtnisses sind, aber nicht alle in gleicher Weise, nicht alle für das Gedächtniß in völligem Sinn. Abstraktere Vorstellungen und Gesichts- und Gehörsvorstellungen, beziehungsweise deren Grundlagen haften in uns, sie können gedächtnißmäßig reproducirt werden und wir vermögen uns gegebenen Falls daran zu erinnern, daß wir sie früher schon einmal oder schon öfter in gleicher Weise gehabt haben. Anders verhält es sich mit manchen anderen Dingen, mit Geruchs-, Geschmacks-, Tast-, Temperaturempfindungen, Gefühlen ꝛc. Zum Beispiel von einer bestimmten Geruchsvorstellung haftet zwar wohl ein Eindruck in uns und wir können uns, wenn die betreffende Vorstellung, etwa durch das Riechen an einer Blume oder dergleichen, aufs neue geweckt wird, der früheren identischen Vorstellung, der besonderen Qualität des betreffenden Geruchs ganz gut erinnern, wir können ihn dann auch von anderen Gerüchen unterscheiden und mit anderen Gerüchen vergleichen, wissen bestimmt, daß der gegenwärtige Geruch

ähnlich oder unähnlich bestimmten anderen Gerüchen ist; aber damit ist die Sache auch fertig, und ohne entsprechendes äußeres Hilfsmittel gedächtnißmäßig reproduciren können wir eine Geruchsvorstellung nicht; wir vermögen uns z. B. die concrete Qualität des Veilchengeruchs nicht frei vorzustellen und wenn wir hundertmal an Veilchen denken. So können wir das Hungergefühl und andere Gefühle ähnlicher und höherer Art nicht reproduciren. Bestimmte Gefühle haben wir wieder, wenn wir unter gleichen Umständen wieder in der gleichen Situation sind, in welcher wir dieselben erstmals hatten, wir erkennen sie dann auch wieder als solche, welche wir schon einmal (oder schon öfter) hatten, aber wir können sie uns, auch wenn wir eine Bezeichnung für sie haben, doch nicht reproduciren ohne daß der gleiche Anlaß wieder vorhanden wäre, bei dem sie früher aufgetreten sind, beziehungsweise ein ihm gleichwerthiger Anlaß. Ich kann mir z. B. durch Reproduktion eine Gegend vorstellen, in der ich einmal war, aber nicht oder doch nur ganz andeutungsweise (und auch dies nur unter ganz bestimmten Umständen) die concrete Qualität des besonderen Gefühls, welches die Betrachtung der Gegend damals in mir erweckt hatte. Wohl aber, wenn durch irgend etwas Anderes, z. B. eine bestimmte Musik, die ich höre, wieder das gleiche Gefühl in mir hervorgerufen wird, kann ich dieses wiedererkennen als dasjenige, welches ich damals bei der Betrachtung der betreffenden Gegend hatte, an welche es mich zugleich erinnert, wie auch z. B. ein bestimmtes Parfüm mich an eine bestimmte Pflanze erinnern kann (ohne daß ich deren Namen zu wissen nöthig hätte).*)

*) An die Gefühle, welche ich bei einer andern Gelegenheit (cf. Allg. Zeitschr. f. Psych. 36. Bd. S. 546) als die reinen psychischen Gefühle oder die psychischen Grundgefühle bezeichnet habe, scheint man sich erinnern zu können; doch ist es nicht immer sicher, ob solche Erinnerung (soweit sie nicht bloß ein historisches Wissen darüber, eine Erinnerung daran ist, daß mir etwas angenehm oder unangenehm war, daß ich das betreffende Gefühl hatte, das dann im Augenblick nicht wieder anklingt) im einzelnen Fall nicht bloß eine scheinbare Erinnerung ist, ob nicht die Erinnerung an die Geschehnisse, welche die betreffenden Gefühle erweckt haben, selbst die betreffenden Grund-

Also bei vielen Dingen haben wir nur für deren Existenz, nicht aber für ihren speziellen Inhalt, nicht für deren besondere Qualität Gedächtniß im umfassenden Sinn. Wir können die betreffenden Vorstellungen nicht willkürlich reproduciren. Es war, als ich dies niederschrieb, einige Tage her, daß ich wieder ein recht hübsches Beispiel dafür erlebt hatte. Mein kleines Söhnchen Hans hatte mit großer Lust und Hingabe eine geraume Zeit hindurch aus einem Glase noch nicht ganz vergohrenen Stachelbeerwein getrunken, als ich ihn fragte, nach was denn der Stachelbeerwein schmecke; darauf griff er nach kurzem Besinnen sofort zum Glas mit den Worten: „Ja, ich muß ihn erst versuchen", und beantwortete dann meine Frage dahin, daß er nach Stachelbeeren schmecke. Er konnte sich also nicht ohne weiteres an den betreffenden Geschmack erinnern, obgleich er den Wein eben erst gekostet hatte, wohl aber konnte er den betreffenden Geschmack, während er ihn zufolge des entsprechenden physiologischen Anlasses hatte, mit einem Geschmack vergleichen, der ihm früher bekannt geworden war, an dessen Qualität er sich aber direkt und ohne das entsprechende Hilfsmittel auch nicht hätte erinnern können.

III.

Continuirliche Erinnerung.*)

Wenn die nervösen Elemente des Gehirns in einen Zustand gekommen sind, wie er besteht während der Mensch eine Vorstellung hat, so dauern dieser Zustand und die betreffende Vorstellung eine gewisse Zeit lang an, wenn auch der Anstoß,

---

gefühle mit sich führt, selbst von ihnen (vielleicht auch manchmal von Anklängen an die betreffenden Spezialgefühle) begleitet ist, so daß diese also nicht reproducirt, sondern neu entstanden wären.

*) Der Begriff Erinnerung ist hier, wie öfter im späteren Verlauf dieser Abhandlung, in einem etwas weiteren, mehr vulgären Sinn genommen, nemlich so, daß er auch noch andere, zum Gedächtniß gehörige Stücke einschließt. Im engeren und eigentlichsten Sinne sollte die Erinnerung nur als das genommen werden, als was sie oben bezeichnet wurde.

welcher sie hervorgerufen hat, schon vorübergegangen ist. Es ist uns in Folge dessen etwas, das wir erfahren, erlebt, gethan, erlitten haben, noch eine Zeit lang präsent, wenn auch die betreffende Begebenheit selbst oder die Mittheilung, die uns gemacht wurde, nicht mehr gegenwärtig, sondern schon vergangen ist. Diese Art der Erinnerung wird man wohl am besten als continuirliche oder auch als direkte Erinnerung bezeichnen. — Daß ein analoges Verhalten auch bei den im Unbewußten verlaufenden Processen, ebenso bei Processen vorkommt, die anfänglich im Unbewußten verlaufen, nach einiger Zeit aber das Bewußtseyn in Anspruch nehmen, dies leuchtet ein und braucht nicht näher ausgeführt zu werden.

Die Dauer der direkten Erinnerung ist in den meisten Fällen eine ziemlich eng begrenzte, doch nicht in allen. Bisweilen hält vielmehr die direkte Erinnerung eine geraume Zeit an. Dies geschieht in physiologischer Weise namentlich bei solchen Gegenständen, welche das Ich lebhafter in Mitleidenschaft ziehen, eine stärkere Gefühlsbetonung haben. Dieselben bleiben einem oft längere Zeit präsent, klingen wenigstens immer wieder aufs neue an, wenn sie eben scheinbar entschwunden waren. In ganz oder halb pathologischer Weise kommt ein längeres Andauern der direkten Erinnerung auch bei ganz unwichtigen Dingen vor; es dauern manchmal die gleichgiltigsten Worte, Sätze, Melodien längere Zeit und selbst gegen unsern Wunsch im Bewußtseyn an, namentlich oft auch solche, die nicht auf einem ersten Eindruck beruhen, sondern ein wiederholtesmal im Bewußtseyn aufgetaucht sind, und dann in einem sekundären Sinn unter den Begriff der continuirlichen Erinnerung fallen.

Die continuirliche Erinnerung ist nicht nur an sich, sondern auch deßhalb noch von der größten Wichtigkeit, weil ohne sie die zweite Art der Erinnerung, die indirekte Erinnerung, gar nicht möglich wäre; denn die Gedächtnißeindrücke müssen wenigstens für eine kurze Zeit ein continuirliches Erinnerungsbild zur Folge haben, wenn sich dieses mit anderen Eindrücken

und Bildern verknüpfen und das möglich werden soll, was wir nun gewöhnlich Erinnerung nennen.

IV.

Indirekte Erinnerung.

Wenn eine Vorstellung ꝛc. ins Bewußtseyn eingetreten ist, so hält sie, wie wir gesehen haben, eine Zeit lang in demselben an, um ihm dann zu entschwinden. Sie kann aber nun später gedächtnißmäßig wieder erweckt werden, wenn sie sich vor ihrem Entschwinden mit anderen Vorstellungen ꝛc. verknüpft hat. Die tägliche Erfahrung zeigt, daß, wenn mit einer Vorstellung eine zweite entsprechend verknüpft wurde, diese zweite immer wieder im Bewußtseyn auftaucht, wenn die erste wiederum in demselben erweckt wird, ebenso in manchen, jedoch keineswegs in allen Fällen die erste im Bewußtseyn erscheint, wenn die zweite in dasselbe eintritt. Eine solche Verknüpfung kann entweder in mehr oder weniger beliebiger, mehr oder weniger äußerlicher Weise, mehr oder weniger nothwendig, absichtlich oder zufällig stattfinden, oder sie ist in anderer Weise wieder dadurch gegeben, daß die betreffenden Vorstellungen, beziehungsweise Erinnerungsbilder, einzelne Elemente oder Komponenten, d. h. in sie eingehende einfachere Vorstellungen, von Haus aus gemeinsam haben.

Das Wort, beziehungsweise der Begriff, Meer z. B. kann mit hundert anderen Worten und Vorstellungen verbunden werden, zu welchen es an sich keine weiteren Beziehungen hat. Es könnten etwa einem Menschen die willkürlich zusammengestellten Worte „Meer und Knopf" so häufig vorgesagt werden oder er könnte sich selbst dieselben so oft wiederholen, daß sich ihm diese Verknüpfung von Worten und beziehungsweise Vorstellungen fürs ganze Leben so fest einprägen würde, daß ihm später, so oft er das Wort Meer hört oder sich sonst irgendwie an das Wort, respektive die Vorstellung Meer erinnert, auch das Wort (die Vorstellung) Knopf, beziehungsweise die Worte „und Knopf" einfallen müßten, ebenso voraussichtlich umgekehrt bei der Nennung des Wortes Knopf das Wort Meer in seiner Erinnerung auf-

tauchen würde. Ein andermal mag sich das Wort, beziehungsweise die Vorstellung Meer in Folge etwa eines geschichtlichen Ereignisses oder einer naturwissenschaftlichen Thatsache mit Nothwendigkeit aufs stärkste mit anderen Worten, anderen Vorstellungen (z. B. Ring, Mond u. dergl.) verknüpfen, zu welchen das Wort und die Vorstellung Meer an sich gar keine Beziehungen hat. — Dies Alles gehört zu der ersten Art der indirekten Erinnerung, nemlich zu derjenigen, welche bedingt wird durch besonders bewirkte Verknüpfung der Erinnerungsbilder (Aneinanderreihen u. dergl.).

Nun hat es aber mit der Vorstellung Meer auch noch eine andere Bewandtniß. Dieselbe schließt nemlich verschiedene Vorstellungselemente oder Komponenten von selbst in sich ein, als da sind Wasser, Welle, Rauschen, blau, grün, Schaum, Tropfen u. s. w. Die Zahl dieser Elemente, dieser in die zusammengesetztere Vorstellung Meer eingehenden einfacheren Vorstellungen ist eine große, übrigens eine verschieden große je nachdem man den Begriff Meer enger oder weiter faßt. Alle die genannten und die anderen hergehörigen Elemente sind aber dadurch charakterisirt, daß sie nicht nur gelegenheitlich von jemand oder durch etwas mit der Vorstellung Meer in mehr oder weniger zufälligen Zusammenhang gebracht wurden, sondern daß sie als nothwendige Bestandtheile zur Vorstellung Meer selbst gehören. Dabei können sie ganz einfache Vorstellungen seyn oder zwar der umfassenderen Vorstellung Meer gegenüber verhältnißmäßig einfach, an sich aber immer noch zusammengesetzt, also ihrerseits wieder aus sekundären, tertiären u. s. w. Elementen oder Komponenten der Vorstellung Meer gebildet seyn. Einem der die Vorstellung Meer hat, kann nun dabei mit besonderer Betonung eine ihrer Komponenten gegenwärtig seyn, er kann sich auch speziell der betreffenden einfacheren Vorstellung zuwenden, auf sie übergehen; ebenso wer aus irgend einem Anlaß an eine einfache oder zusammengesetzte, primäre oder sekundäre xc. Komponente der Vorstellung Meer denkt, der denkt damit und von da aus in vielen

Fällen auch an das Meer. Er kann wenigstens daran denken, sich dabei des Meeres erinnern, die zusammengesetztere Vorstellung vom Meer bekommen. Er kann aber dabei auch an etwas anderes denken, eine andere Erinnerung haben, und zu dieser kann er auch von der Vorstellung Meer aus gelangen; denn die betreffenden Komponenten sind wenn nicht alle, so doch zum größten Theil auch die Komponenten noch anderer Vorstellungen als der Vorstellung Meer, und wenn man die Sache im Leben verfolgt und untersucht, so überzeugt man sich leicht davon, wie überaus häufig die Art der Erinnerung ist, wo man durch die Vermittlung von (verschiedenen Vorstellungen gemeinsamen) Komponenten von einer der betreffenden Vorstellungen auf die andere hingeführt wird, so daß man, wenn die eine Vorstellung im Bewußtseyn auftaucht, auch an die andere denkt und sich erinnert. Ich kann mich also von einer bestimmten zusammengesetzten Vorstellung aus an eine der sie zusammensetzenden einfacheren Vorstellungen, an eine Komponente derselben, ebenso von dieser aus an jene, ich kann mich auch von der betreffenden Komponente aus an andere zusammengesetzte Vorstellungen, also auch durch Vermittlung der Komponente von einer der zusammengesetzteren Vorstellungen aus an eine andere erinnern. Daß die Sache unter Berücksichtigung der sekundären, tertiären 2c. Komponenten sich sehr weit verzweigen kann, braucht nicht näher beleuchtet zu werden. Dagegen muß noch kurz angeführt werden, daß die Komponenten nicht immer als Vorstellungsbestandtheile auftreten müssen, sondern auch bloße Lautbestandtheile des betreffenden Wortes seyn können; ferner die leichtverständliche Thatsache, daß in vielen Fällen den einfacheren oder zusammengesetzteren Vorstellungskomponenten nach ihrem gedächtnißmäßigen Verhalten parallel gehen die zusammengesetzten Vorstellungen selbst oder ganze Gruppen derselben, sofern sie Bestandtheile sind von im Gedächtniß aufbewahrten Erinnerungsbildern zusammengesetzter historischer Begebenheiten, wissenschaftlicher Thatsachen u. s. w. Auch in solchen Fällen handelt es sich natürlich um indirekte Erinnerung durch

Vermittlung der Komponenten der Erinnerungsbilder. Daß aber diese zweite Art indirekter Erinnerung wie die andere schließlich eben darauf beruht, daß Vorstellungen mit einander verknüpft sind und für uns ein Zusammenhängendes und Zusammengehöriges geworden sind, beziehungsweise daß es sich um in ihrem Ablauf zusammenhängende Processe im nervösen Apparate handelt, ist einleuchtend.

Zwischen beiden Arten der indirekten Erinnerung finden vielfache Uebergänge und Verbindungen statt. Man kann auch oft beim Memoriren willkürlich eine für die andere eintreten lassen und anwenden.

Wer sich aber klar gemacht hat, von welcher Tragweite die oben aufgestellten Principien sind, welche alles verständlich machen, was hieher gehört, allerdings aber Nichthergehöriges auch ausschließen, wie z. B. gewisse logische Processe von der Art, daß es sich dabei nicht um ein Sicherinnern an bestimmte Vorstellungen, sondern um ein Neuconstruiren bestimmter Vorstellungen handelt, ich sage, wer sich die Tragweite der oben aufgestellten Principien klar gemacht hat, der wird die Ideenassociationsgesetze der Aehnlichkeit, des Contrasts, der räumlichen, oder zeitlichen Nachbarschaft entbehrlich finden, die ohnehin weiter nichts zu erklären vermögen. Denn nicht die Gleichzeitigkeit oder zeitliche Aufeinanderfolge und nicht das örtliche Nebeneinander im Eintreten oder Existiren zweier Dinge bewirkt, daß man sich von einem aus des andern erinnert, sondern der Umstand, daß diese zufolge ihrer Nachbarschaft in der ersten der oben bezeichneten Arten im Vorstellungsleben verknüpft worden sind; und nicht die Aehnlichkeit oder der Contrast zweier Dinge an sich verbindet dieselben gedächtnißmäßig, sondern das thun die Komponenten, welche ähnliche und contrastirende Vorstellungen mit einander gemein haben (was keine Komponenten gemeinsam hat, kann auch keinen Contrast zu einander bilden), beziehungsweise thut es im einzelnen Fall auch die sonstige Verknüpfung, welche etwa stattfand. Die Lehre von der indirekten Erinnerung macht aber auch Dinge verständlich,

welche sich mittelst der Ideenassociationsgesetze noch weniger als anderes erklären lassen oder von ihnen nicht einmal genügend berücksichtigt werden, namentlich Dinge, die mit dem Gefühls- und Triebleben zusammenhängen. Wenn z. B. die Betrachtung einer bestimmten Gegend bestimmte Gefühle in mir erweckt hat, d. h. gewisse Gesichts- und andere Vorstellungen mit gewissen Gefühlen sich verbunden haben, so taucht auch das Bild der Gegend wieder in meiner Erinnerung auf, wenn diese oder ähnliche Gefühle auf eine andere Weise als das erstemal, z. B. durch das Anhören eines bestimmten Musikstücks, in mir erweckt werden; hievon habe ich mich bei einigen sehr markirten eigenen Erfahrungen aufs lebhafteste überzeugt.

Ich habe bisher von der Verknüpfung von Dingen geredet, welche das Bewußtseyn in Anspruch nehmen; aber auch im Unbewußten verlaufende hergehörige Processe vermögen entsprechende Verknüpfungen einzugehen, die dann unter Umständen später eine Wirkung auf das Bewußtseyn haben können. Man ist, wie ich a. a. O. nachgewiesen habe, oft im Stande, nachträglich die ganze bezügliche Reihe von Vorstellungen in der Erinnerung zu durchlaufen, wenn nur einer der Vorgänge, welche im Unbewußten statthatten, aber an sich (bewußte) Vorstellungen zu bewirken vermögen, eine solche in der That noch hervorruft.

V.

Eintritt der Erinnerung.

Es erhebt sich zunächst die Frage, ob es möglich ist, sich ganz nach Belieben und willkürlich zu erinnern an was man will, und die Beantwortung dieser Frage muß, wie eigentlich schon aus dem bisher Gesagten hervorgeht, eine verneinende seyn. Die Richtigkeit einer verneinenden Antwort erhellt leicht, wenn man sich die Thatsache vergegenwärtigt, daß man nicht sagen kann: ich will mich an dies und das erinnern, nicht versuchen kann, einer im Bewußtseyn zur Zeit nicht vor-

handenen Vorstellung nachzugehen, ohne daß man wenigstens im allgemeinen schon weiß, um was es sich handelt, oder doch wenigstens ein Faden vorhanden ist, welcher zu der betreffenden Vorstellung auf gedächtnißmäßige Weise hinführt. Auch wo die Sache noch so willkürlich aussieht, wo wir meinen, wir denken ganz nach Belieben an dies und das, ist dem doch nicht so. Ich habe in dieser Richtung viele und verschiedenartige Versuche gemacht, z. B. mir von verschiedenen Personen eine Reihe von Hauptwörtern sagen lassen, theils während sie die Augen offen, theils während sie dieselben geschlossen hatten, oder verschiedenen Personen dasselbe Hauptwort genannt mit der Aufforderung mir nach dessen Nennung dasjenige Wort zu sagen, welches ihnen bei oder nach seiner Nennung zuerst eingefallen ist. Bei solchen Versuchen wurden die Worte scheinbar aufs allerwillkürlichste aneinandergereiht. Bei näherem Zusehen aber konnte man das gedächtnißmäßige Verknüpftseyn und die gedächtnißmäßige Erweckung der betreffenden Vorstellungen meist aufs allerschönste constatiren und aufs klarste verfolgen (sofern es sich nicht im einzelnen Fall um ein durch Umherblicken und dergleichen immer wieder aufs neue bewirktes direktes Aufsuchen von Worten, sondern wirklich um ein gedächtnißmäßiges Aneinanderreihen derselben gehandelt hat). Man konnte auch in den Fällen, wo die gedächtnißmäßige Aneinanderfügung von Worten zunächst nicht klarlag, nicht selten genau nachweisen, daß und welche Zwischenglieder ausgefallen, d. h. nicht genannt worden waren. Es gestattet jedoch der Raum nicht, diese Versuche in extenso vorzuführen und zu besprechen. Alle diese Versuche aber, welche sich übrigens nicht alle direkt auf Ermittelungen über das Gedächtniß im eigentlichen Sinn, sondern zum Theil zunächst auf solche über die Phantasie bezogen hatten, haben es bestätigt, daß man sich nicht willkürlich und nicht ganz aus freier Hand an etwas zu erinnern vermag.

Kann man sich aber auch nicht vornehmen, daß man sich jetzt an dies und jenes erinnern wolle, worauf keine augenblicklich im Bewußtseyn vorhandene Vorstellung ꝛc., kein gegen-

wärtiges Geschehen im Hirn hinweist und hinführt, so kann man doch das wirkliche Eintreten bestimmter Erinnerungen begünstigen und unterstützen, kann man dazu beitragen, daß Erinnerungsbilder, welche zu suchen ein Anlaß und Ausgangspunkt vorhanden ist, nun wirklich gefunden werden, faktisch auftauchen und ins Bewußtseyn eintreten. Wir können z. B., wenn wir uns auf etwas besinnen wollen, aneinandergeknüpfte oder durch Komponenten verbundene entsprechende Reihen oder Kreise von Erinnerungsbildern von einem gegebenen Punkt aus rasch durchlaufen; wir können, wenn wir dabei auf das Gesuchte nicht stoßen, wieder zum Ausgangspunkt zurückkehren und von dort aus eine neue Reihe durchlaufen und derartiges mehr. Wir können, namentlich wenn es sich um soeben erst entschwundene und nun wieder gesuchte Vorstellungen ꝛc. handelt, unser Hirn möglichst wieder in die Lage bringen, in welcher wir die betreffenden Vorstellungen hatten, dem Hirn die Eindrücke und Anknüpfungspunkte wieder zuführen und bieten, die während des Bestehens der zu suchenden Vorstellungen da waren, können z. B. in der Stellung uns wieder ans Fenster stellen, in der wir dort gestanden sind, den Weg wieder gehen, den wir gegangen sind, von den Dingen wieder reden, über die wir gesprochen haben, während oder bevor die entschwundenen Vorstellungen aufgetreten waren, alles zu dem Zweck die letzteren wiederzufinden, sobald wir während solchen Thuns auf andere Vorstellungen stoßen, mit welchen sich die gesuchten verknüpft hatten, oder zu den Komponenten wieder gelangen, welche den gesuchten und den aufs neue durch äußeren Anlaß herbeigeführten Vorstellungen gemeinsam angehören. Wir können, während wir in der einen oder der andern Art Versuche machen uns auf etwas zu besinnen, diese oft auch dadurch sehr unterstützen, daß wir dieses Suchen nach Vorstellungen im übrigen nicht stark beeinflussen und gleichsam mit Anstrengung lenken und leiten, sondern vielmehr den besten Theil desselben sich im Unbewußten von selbst machen lassen, während wir alle anderen psychischen Thätigkeiten unterdrücken, beziehungsweise uns nur

hüten, anderes auftauchen, uns von anderem dazwischen hinein occupiren zu lassen. In manchen Fällen bezeichnet man es irrigerweise als ein nachträgliches Hinlenken der Aufmerksamkeit auf einen Gegenstand, wenn wir nichts weniger als ein solches Hinlenken oder eine andere Thätigkeit ausüben, sondern vielmehr eben von allem die eigene Aktion zurückziehen, uns recht passiv verhalten, um ja nichts zu stören, neue Eindrücke, die auf uns eindringen wollen, fernhalten und gar nicht ankommen lassen, (damit nicht ein schwaches Geschehen von einem stärkeren niedergehalten und unterdrückt werde), und nun die noch nicht ganz entschwundenen leisen Nachklänge direkter Erinnerung vernehmen, beziehungsweise die ihr zu Grund liegenden Processe nunmehr zur Wirksamkeit gelangen, durch sie (bewußte) Vorstellungen auslösen lassen. Ein Abziehen der Aufmerksamkeit von der Außen- und der (übrigen) Innenwelt, ein gewisses Nichtsthun und Passivsichverhalten, ein Nichtssuchen und Nichtsverarbeiten ist namentlich auch bei den Dingen in anderem Zusammenhang wieder oft von der allergrößten Wichtigkeit, wo die Reproduktion von gedächtnißmäßig Aneinandergeknüpftem hauptsächlich von allerlei so recht im Unbewußten wirkenden Coordinationsapparaten und dergleichen aus erfolgen dürfte. So stört es oft sehr, wenn man, während man auf dem Klavier ein halbvergessenes Stück spielt, mit der Aufmerksamkeit, mit bewußtem Suchen der Tonfolge und bewußtem Dirigiren der Finger nachhelfen will. Man bringt sich damit nur aus dem Concept und muß, wenn man weiterkommen will, von vorn wieder beginnen und die Sache nun von selbst laufen und von selbst sich machen lassen.

Welche Erinnerungsbilder nun jeweils geweckt werden und auftauchen, was von dem Theil des Gedächtnißvorraths, der im einzelnen Fall möglicherweise in Anspruch genommen werden könnte, nun wirklich in Anspruch genommen wird, solches hängt von verschiedenen Umständen ab. Unser Wille kann, wie wir gesehen haben, auf das Suchen von Erinnerungsbildern einen Einfluß ausüben, wenn einmal ein

Anhaltspunkt gegeben ist, aber dieser Einfluß hat doch engere Grenzen als man oft denken möchte; im übrigen herrschen Gesetze, die wir zwar aus verschiedenen Gründen nicht unter Einführung von Zahlen, Maßen und Gewichten ausdrücken können, die aber deßhalb nicht weniger streng sind.

Ob im einzelnen Fall diese oder eine andere Erinnerung in uns auftaucht, ob diese oder jene Reihe von Erinnerungsbildern durchlaufen wird ꝛc., das kann oft ganz oder doch vorwiegend bedingt seyn durch den Zustand, in welchem sich das Hirn zur betreffenden Zeit befindet. Eine wie große und selbständige Rolle dieser Zustand unter Umständen spielt, das läßt sich am besten erschließen, wenn man Gelegenheiten ins Auge faßt, bei welchen sich das Hirn in starker spontaner Funktionirung befindet, wie es z. B. während des Verlaufs mancher Krankheiten mit Ideenflucht und dergleichen, auch während mancher Träume ꝛc. der Fall ist. Uebrigens wird der Einfluß, welchen die physiologische Eigenthätigkeit des Gehirns (sey sie nun pathologisch modificirt oder nicht) auf den gedächtnißmäßigen Ablauf der Vorstellungen ausübt, sich doch, wenn nicht ausschließlich, so jedenfalls vorwiegend nur auf das concrete Sichaneinanderreihen der Erinnerungsbilder und nicht auf das Eintreten eines bestimmten Ausgangspunktes für die Folge der Erinnerungsbilder beziehen. Welche Vorstellung aber zuerst in uns lebendig wird als Ausgangspunkt einer Reihe oder eines Kreises von Erinnerungsbildern, das wird wenigstens in der Regel auch bei den hergehörigen pathologischen Zuständen und beim Traum aus der im Augenblick vorhandenen Erfahrung heraus, namentlich aber von Seiten der Sinnesorgane her gegeben oder doch angeregt und veranlaßt werden.

Der alltägliche Fall — das durchschnittliche Verhalten des Gehirns als vorhanden und ein spezielles Eingreifen unseres Willens als nicht vorhanden vorausgesetzt — ist nun der, daß uns Das, was wir gerade wahrnehmen, erleben, thun, von Anderen hören und erfahren, den Aus-

gangspunkt und Anlaß gibt für allerlei Erinnerungen. An das, was uns gegenwärtig ist, reiht sich anderes im Bewußtseyn an, das mit jenem durch besonderes Aneinandergeknüpftseyn oder durch gemeinsame Komponenten verbunden ist. Wo mit dem, was uns gegenwärtig ist, nur Ein weiterer Gegenstand verknüpft ist, wird, wenn überhaupt eine Erinnerung stattfindet, die Vorstellung von diesem ins Bewußtseyn gelangen; wo mehrere Verknüpfungen da sind, wird nach bestimmten Gesetzen das eine oder das andere zur Erinnerung kommen. Die Erfahrung zeigt in dieser Hinsicht namentlich Folgendes: Wenn eine Vorstellung von jemand im Laufe des Lebens mit hundert anderen Vorstellungen gedächtnißmäßig verknüpft wurde, so wird sich, wenn diese Vorstellung auftaucht, an sie von den hundert Vorstellungen (sofern er also nicht selbst unter denselben umhertastet und auswählt), je nachdem ein oder das andere Motiv prävalirt und stärker ist, zunächst die anschließen, welche am öftesten immer wieder aufs neue mit ihr verbunden wurde (daher zum Theil die Thatsache, daß jeder so gerne von dem redet, was mit seinem täglichen Thun und Treiben zusammenhängt, was sich also nicht nur mit sehr vielen Vorstellungen, sondern auch mit den meisten davon sehr oft verbunden hat), oder die, welche bei gleicher Gelegenheit mit ihr verbunden wurde, wie sie jetzt da ist, oder die, welche unter der stärksten Gefühlsbetonung mit ihr verbunden wurde, beziehungsweise absichtlich möglichst „eingeprägt" wurde, oder die, welche die meisten Komponenten mit ihr gemein hat, oder die, welche allein eine ganz aparte Komponente (der etwa wiederum eine stärkere Gefühlsbetonung zukommt) mit ihr theilt u. s. w. Es ist nicht möglich auszurechnen und auszumessen, welchem dieser Faktoren im einzelnen Falle die größere Kraft und welcher der betreffenden Vorstellungen oder Vorstellungsgrundlagen das Uebergewicht über andere (vielleicht oft zugleich leise und dunkel mit anklingende) Vorstellungen verliehen seyn wird, so daß diese Vorstellung und nicht eine andere bewußt wird, die Grundlage dieser Vorstellung und nicht die

einer andern zur Wirksamkeit gelangt; aber es wird wohl jedermann glauben, daß dabei immer alles auf ganz gesetzmäßige und nichts weniger als zufällige Weise zugeht.

VI.

Kennzeichen der Erinnerungsbilder; Phantasie.

Ich mache mir ein Bild davon, daß ein Mann auf dem Wege geht, der zur benachbarten Stadt führt. Diesem Bilde können lauter Einbildungsvorstellungen zu Grund liegen, und ich weiß dann, daß ich es nie in der Art, wie ich es mir vorstelle, in Wirklichkeit beobachtet habe. Ganz dasselbe Bild kann aber auch ein Erinnerungsbild seyn; ich kann die betreffende Begebenheit wirklich erlebt und mit angesehen haben, und genau wissen, daß dem so ist. Ein Bild ist wie das andere; ich schaue beide mit dem gleichen geistigen Auge an, und doch weiß ich genau zu unterscheiden, ob ich in concreto ein Phantasiebild oder ein Erinnerungsbild vor mir habe; ja ich kann die beiden Bilder, obschon sie ihrem Aussehen nach gleich sind, in Gedanken mit einander abwechseln lassen und mir dabei bewußt bleiben, daß ich dasselbe Bild das einemal in der Phantasie produciren will und producire, das anderemal als ein Erinnerungsbild betrachte.

An was merke ich aber nun, ob eine Vorstellung ein Erinnerungsbild ist oder nicht? Warum kann ich, wenn ein Gedanke in mir aufsteigt oder von außen her veranlaßt wird, das einemal mit voller Gewißheit sagen, daß ich ihn schon einmal oder schon öfter gehabt habe, mich an ihn erinnere, und muß ich ein andermal behaupten, daß ich ihn noch nie gehabt habe? Ich denke, es wird in dieser Hinsicht allein darauf ankommen, ob ich in mir die fragliche Vorstellung mit einer anderen Vorstellung oder mit anderen Vorstellungen schon gedächtnißmäßig verbunden finde oder nicht. Sobald ich bemerke, daß für mich eine Vorstellung mit andern schon verknüpft ist, daß sie mit meinem übrigen geistigen Besitz ein Zusammengehöriges

und Zusammenhängendes schon ausmacht, so erkenne ich sie damit auch als eine Erinnerung. Es kommt vor, daß wir etwas, das wir früher schon einmal so erlebt, vernommen, gedacht haben, aufs neue erleben, vernehmen oder denken, gleichwohl aber nicht als etwas, das früher schon einmal zu unserer Kenntniß kam, erkennen. Man meint, man habe es mit etwas ganz Neuem zu thun; man wird vielleicht des Gegentheils versichert, aber man glaubt es nicht, bis es jemand gelingt, uns gedächtnißmäßige Verknüpfungen zwischen dem vermeintlich Neuen und anderem Besitz des Gedächtnisses nachzuweisen („Du hast damals das und das gethan, gesagt", „Es ist zugleich das und das passirt" u. s. w.) und wir nun plötzlich wissen und dessen ganz sicher sind, daß wir es doch mit etwas zu thun haben, das uns früher schon bekannt, das früher schon einmal in dieser Art da war. Wir bekommen also in solchem Fall die Erinnerung zu dem Neuerlebten hinzu und sehen nun dies mit anderen Augen an als vorher, vergleichen das neu gegebene Bild mit dem in der Erinnerung wachgerufenen 2c. Finde ich durchaus keine früher hergestellte Verbindung zwischen einer Vorstellung, die jetzt in mir erweckt wird und anderen Vorstellungen, die zu meinem Gedächtnißschatz schon gehören, werden bei dem Eintreten und Verweilen der ersteren keine anderen Vorstellungen als durch früher erfolgte Verknüpfung gedächtnißmäßig dazu gehörige wachgerufen, finde ich, wenn mir etwas als ein Ereigniß u. dergl. aus der Vergangenheit mitgetheilt wird, die betreffenden Vorstellungen nicht schon in alten Verknüpfungen in mir vor, so muß ich die betreffenden Vorstellungen als für mich neue Vorstellungen betrachten. Habe ich in einer Disciplin früher etwas gewußt, sind aber die Verknüpfungen nicht mehr vorhanden, welche seine Inhaltsbestandtheile unter sich und mit anderen Vorstellungen seiner Zeit eingingen, so muß ich den betreffenden Gegenstand neu erlernen; es ist als ob ich ihn nie gewußt hätte, oder wenn ich ihn auch wegen der in verblaßtem Zustand doch vielleicht noch vorhandenen Eindrücke und Verbindungen nun das zweitemal leichter und rascher wieder

erlerne, so erkenne ich ihn doch nicht als eine Erinnerung. Entscheidend ist in unserer Angelegenheit also das, ob man die betreffenden Verknüpfungen vorfindet oder nicht; dann gibt es aber allerdings noch kleine Hilfen, die es uns im gegebenen Fall wahrscheinlich machen, daß etwas eine Erinnerung ist. So vermuthen wir z. B., daß es sich um eine Erinnerung handelt, wenn wir uns bei etwas sagen müssen, daß wir auf derartiges gar nicht kommen könnten, wenn nicht eine Erinnerung im Spiel wäre. Gewißheit aber erhält man auf solchen Wegen natürlich nicht. — Es wäre möglich, daß eine Art der sogenannten Erinnerungstäuschungen, unter welcher Bezeichnung nach meinem Dafürhalten bislang sehr Verschiedenartiges zusammengefaßt wird, darauf zurückzuführen wäre, daß die betreffende Vorstellung mit ihrem Auftauchen oder Erwecktwerden in uns verschiedene pathologische Verknüpfungen mit anderen mehr oder weniger dunkel anklingenden Vorstellungen schon hätte oder sofort eingehen würde (ohne daß uns dieses zum Bewußtseyn käme), so daß wir die betreffende Vorstellung nicht als eine neue zu erkennen vermöchten, sondern für eine Erinnerung halten müßten, und nun das peinliche Gefühl hätten, als ob wir den gegenwärtigen, vielleicht an sich ganz gleichgiltigen Gedanken früher schon einmal in der gleichen Weise gedacht, das gegenwärtige, vielleicht an sich ganz gleichgiltige Ereigniß früher schon einmal in der gleichen Art erlebt hätten wie jetzt. —

Wir haben bei einem andern Abschnitt gesehen, daß wir, um auf eine Vorstellung zu kommen, die wir suchen, Vorstellungsreihen und Kreise durchlaufen, gleichsam absuchen können, welche gedächtnißmäßig mit einander verknüpft sind. Wir sind nun aber auch im Stande, noch in anderer Weise mit den im Gedächtniß aufbewahrten Vorstellungen umzugehen. Wir können die Elemente der vorhandenen Bilder auch zu andern Bildern, als diese selbst sind, zusammengruppiren und können Gedächtnißbilder in neuer Weise aneinanderreihen und anordnen, wir können mit einem Wort mit

der Phantasie thätig seyn. Es ist aber wohl zu merken, daß die Phantasie nichts Neues zu schaffen vermag. Sie geht nie über das hinaus, wozu sie die Komponenten hat, sie operirt, auch wenn sie es noch so phantastisch verknüpft, nur mit Gedächtnißmaterial und zwar nur mit solchem, das ihr auf gedächtnißmäßige Weise zuströmt (auch sie kann — wie unser Wille sonst — nicht frei, nicht anders als auf gedächtnißmäßige Weise unter den Komponenten umhersuchen und auswählen), und selbst da, wo sie eine Selbständigkeit hat, die ihr sonst kaum in gleichem Maß zuzukommen scheint, wenn sie nemlich verschiedenen Vorstellungen nach Belieben ein Lokalzeichen geben, z. B. eine Tanne sich meilenhoch denken kann, schöpft sie doch aus dem, was man bei Anderem erlebt hat.

Wenn wir nun phantasiren, sey es daß wir im Einzelnen mehr planmäßig und mit Auswahl aus den im Gedächtniß vorhandenen Vorstellungen und Vorstellungselementen neue Vorstellungen bilden, die Erinnerungsbilder in einer uns gefälligen neuen Weise gruppiren, sey es daß wir mehr nur den allgemeinen Anstoß zum entsprechenden Geschehen in uns geben (oder nur den Willen dazu hergeben, es dulden) und die Sache sich nun mehr von selbst machen lassen, ihr mehr nur zusehen und lauschen, ich sage, wenn wir unsere Phantasie thätig seyn lassen, so verknüpfen sich auch Vorstellungen mit einander, und wir können dann auch später gelegentlich, wenn wir uns an etwas erinnern, dies schon mit anderem in uns verknüpft vorfinden; wir finden jedoch solche Verknüpfung ohne daß wir nun glauben würden, wir hätten es mit etwas wirklich Erlebtem zu thun; wir wissen vielmehr unter normalen Verhältnissen wohl, daß wir es nicht mit der Erinnerung an eine Begebenheit, sondern nur mit der Erinnerung an ein Phantasiebild zu thun haben. Und dies rührt daher, daß wir, wenn wir solche Verknüpfungen finden, immer zugleich gedächtnißmäßig auch wissen, daß wir willkürlich die betreffenden Verknüpfungen vorgenommen haben, (solches auch in den Fällen wissen,

wo wir Phantasiebilder an die Bilder früherer oder gegenwärtiger wirklicher Geschehnisse angeknüpft haben oder anknüpfen), oder daß sich das Betreffende ohne oder gegen unsern Willen phantasiemäßig verknüpft hat. Wissen wir aber solches in vorübergehender oder in dauernder Weise, z. B. während des Traums und mancher Krankheiten, nicht mehr, fehlt uns da eine gewisse Unterscheidung und Besonnenheit, so wissen wir auch zwischen Phantasiebildern und wirklich Erlebtem nicht zu unterscheiden. Es wird deßhalb auch verständlich, daß ein starkes Vorwalten der Phantasie bei einem Menschen, ein starkes und ungezügeltes Thätigseyn mit derselben vom psychiatrischen Standpunkt aus große Gefahren einschließt, oder Oel ins Feuer gießt; ich sage Oel ins Feuer gießt, weil ein sehr starkes Ueberwiegen der Phantasie gewöhnlich schon ein Zeichen von Geschädigtseyn des Gehirns ist, am häufigsten bei hereditär belasteten oder in Folge von Excessen u. dergl. degenerirten Hirnen vorkommt, auch im besten Fall leicht mit einer gewissen Empfindlichkeit des Nervensystems verbunden ist. — Um phantasie-, wenigstens mehr phantasie- als gedächtnißmäßige pathologische, mit mehr oder weniger Zwang auftretende Leistungen wird es sich speziell bei manchen Wahnvorstellungen (durchaus nicht bei allen; es kommen da auch noch andere Dinge ins Spiel) und namentlich bei manchen Fällen solcher Wahnvorstellungen handeln, wie sie bei der Verrücktheit vorkommen. Und hat dann jemand pathologischer Weise wiederum nicht die nöthige Unterscheidung*) und Besonnenheit, zu erkennen, daß es sich um Dinge, die krankhafter Weise aufgetaucht sind, und um abnorme Verknüpfungen handelt, so erkennt er eine Wahnvorstellung nicht als Wahnvorstellung, weil dann gegenüber von dem, was auftaucht und gegenüber den phantasie- (und beziehungsweise gedächtnißmäßigen) Verknüpfungen eben eine gewisse Hemmung, Korrektur und Kontrole fehlt. Ich habe

*) Was ich Unterscheidung genannt habe, fällt nicht mit dem zusammen, was Ulrici bei seinen Untersuchungen über das Bewußtseyn so nennt. Ich möchte dies zur Verhütung von Mißverständnissen anführen.

mich näher über diese Hemmung und Kontrole schon früher in meiner Abhandlung „Vom Bewußtseyn in Zuständen sogenannter Bewußtlosigkeit" ausgesprochen. Später hat Meynert in einer feinen, in speziell lokalisirender Richtung angestellten Untersuchung über die reizbare Schwäche und anderes zu dem betreffenden Gebiet Gehörende mit Rücksicht auf die Wahnvorstellungen speziell der Verrückten ebenfalls einen cerebralen Hemmungsmangel angenommen. Er faßt denselben so auf, daß der Wahnvorstellung gegenüber der „logische Apparat" zwar korrekt, aber zu wenig intensiv wirke, daß der logische Apparat der Wahnvorstellung gegenüber versage, die als eine hervorragend starke, gleichsam zu mächtige Vorstellungsmasse seinen Einfluß hemmt. Da mir aber gerade mit dieser concreten Annahme die Sache mindestens nicht erschöpfend erklärt zu seyn scheint, sofern in der betreffenden Krankheit das logische Vermögen besonders gut erhalten zu bleiben pflegt, der Kranke die Unannehmbarkeit einer Wahnvorstellung für das logische Denken gar nicht selten zugibt, ferner den logischen Processen, sofern sie formale sind, weder eine Steigerung noch eine Verminderung der Intensität zukommen kann u. s. w., so möchte ich lieber bei meiner Erklärung stehen bleiben, zumal da sie im Zusammenhang mit dem oben Dargelegten auch die Entstehung der Wahnvorstellung, welche Meynert's Auffassung nicht erklärt, für die hergehörigen Fälle verständlich machen würde. Eine nähere Ausführung der Sache, über welche ich mich übrigens in meiner Abhandlung „Beitrag zur Lehre von der primären Verrücktheit" eingehender und unter Darlegung weiterer Gründe ausgesprochen habe, gehört jedoch nicht hieher.

VII.

Constanz und Variabilität der Erinnerungsbilder.

Es ist eine bekannte Thatsache, daß mancher Inhalt des Gedächtnisses sich mit der Zeit in der Art ändert, daß die reproducirte Vorstellung der ursprünglichen Vorstellung nicht mehr ganz ähnlich ist. Wenn man das reproducirte Bild

mit dem früher aufgenommenen, also gleichsam mit seinem Originale vergleicht, so findet man, daß es nicht etwa nur allmählich abgeblaßt, in einzelnen Theilen undeutlich geworden und verschwunden ist, was stattfinden kann oder nicht, sondern daß es sich dem Original gegenüber auch in speziellen Bestandtheilen, in seinem concreten Inhalt geändert hat. Derartiges geschieht desto leichter, je zahlreicheres und je mannigfaltigeres Detail das betreffende Bild hat, je umfassender die betreffende Vorstellung ist. Das Bild einer bestimmten Mischfarbe, einer ganz einfachen Figur u. dergl. kann ich unter Umständen jahrelang ganz treu bewahren, bei dem einer Gegend, einer Physiognomie u. dergl. ist es meist ganz anders. Ich habe etwa in meiner Jugend ein bestimmtes Haus oft gesehen, bin darin vergnügt gewesen u. s. w. Ich rufe mir sein Bild, nachdem ich die betreffende Gegend verlassen habe, bisweilen in der Erinnerung zurück und bin dabei jeweils überzeugt, daß ich mir dies Bild in Gedanken ganz richtig vorstelle. Nach Jahren sehe ich das Haus wieder und bin nun vielleicht sehr überrascht davon, wie wenig das Bild, das ich in meiner Erinnerung so treu zu bewahren geglaubt hatte, mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Es handelt sich dabei nicht bloß darum, daß ich größer und älter geworden bin, die Welt gesehen, Erfahrungen gemacht und einen andern Maßstab für die Ausdehnung und den Werth der Dinge gewonnen habe, sondern noch um etwas Anderes. Ich wundere mich nicht so sehr darüber, daß das Haus mir früher viel größer vorkam und daß ich es für viel schöner gehalten habe als ich es nun finde, ich bin nicht so sehr davon überrascht, daß die Gefühlsbetonung, welche die erneute Betrachtung des Hauses und seiner Einzelheiten begleitet, nicht mehr so stark und so warm bei mir ist, wie sie es bei der früheren Betrachtung war; — denn ich habe solches und Aehnliches auch sonst schon zu oft erlebt, ich habe z. B., um etwas aus niederem Gebiet anzuführen, den Geschmack von Speisen, welche früher meine Lieblingsspeisen waren, später ganz anders, nicht mehr angenehm gefunden (und umgekehrt bei anderen Speisen), obwohl die Qualitäten der Sinnes-

empfindungen, welche die betreffenden Speisen hervorrufen, später im wesentlichen die gleichen seyn werden, die sie früher waren; — dies alles kann ich mir zurecht legen, aber ich bin erstaunt darüber, daß das Haus manches Detail darbietet, von dem ich gar nicht geglaubt hätte, daß es an ihm sey, und daß Manches, das ich mir in seinen Linien, seiner Färbung u. dergl. so oder so in der Erinnerung vorgestellt hatte, nun ganz anders aussieht, obschon jedermann sagt, das Haus sey ganz unverändert geblieben.

Der Gründe für ein solches Variiren der Gedächtnißbilder gibt es mehrere. Zunächst und vor allem kommt dabei der Umstand in Betracht, daß wir von einem so complicirten Gegenstand, wie es ein Haus ist, nie alles Detail vollständig und völlig bewußt in uns aufnehmen. Es sind nur die charakteristischen Striche, die wir erfassen und uns merken, die Hauptumrisse, Contouren und Merkmale, beziehungsweise die uns interessantesten und wichtigsten; die zwischenliegenden Stellen füllen wir nach unserer bisherigen Erfahrung theils auf phantasie-, theils auf gedächtnißmäßige Weise aus. Dieses Ausfüllsel, wenn ich so sagen darf, zum Theil auch wesentlichere Striche, welche beiden Dinge nichts anderes als Komponenten des betreffenden Erinnerungsbildes sind, ersetzen wir nun gar oft im Laufe des Lebens unvermerkt durch mit diesen Komponenten gedächtnißmäßig verbundene andere Komponenten, die im Augenblick mächtiger, den gegenwärtigen Lebenserfahrungen und Anschauungen adäquater sind, auf unseren täglichen Gängen sich uns immer wieder aufdrängen u. dergl. Wir füllen — soweit wir überhaupt die Lücken ergänzen — nach später gemachten Wahrnehmungen und Erlebnissen wohl auch solche Stellen im Bilde aus, die wir früher doch nicht eigentlich, doch nicht genau ausgefüllt hatten, weil uns die betreffende Parthie damals nicht interessirt hatte, wir ergänzen unter Umständen auf gedächtniß- und phantasiemäßige Weise solche Parthien, die aus dem gleichen oder einem andern Grunde im Laufe der Zeit in unserer Erinnerung ver-

blaßt und untergegangen sind. Das Einsetzen und Vertauschen von Komponenten nehmen wir ohne Zweifel manchmal auch deßhalb vor — ohne uns dessen übrigens bewußt zu seyn —, weil wir genöthigt sind, das Bild in unserer Erinnerung gleichsam immer so zu erhalten, daß es zu der Gefühlsbetonung paßt, welche wir uns erinnern bei dem Anblick des Originals s. Z. gehabt zu haben. Nun kommt, wenn man zu einer späteren Zeit einem Gegenstand wieder gegenübertritt, den man früher gekannt hat, in der in Rede stehenden Richtung auch der Umstand noch in Betracht, daß man es jetzt ebenso macht wie früher, nemlich nicht allen Theilen des betreffenden Gegenstandes die gleiche Aufmerksamkeit zuwendet, sondern nur die Hauptpunkte und das Wichtigste davon ins Auge faßt. Diesmal ist einem aber vielleicht etwas anderes das Wichtigste als das letztemal; Dinge, die einem subjektiv damals keine Hauptmerkmale waren, sind es einem heute, und umgekehrt, und so ist das neu erweckte Bild dem in der Erinnerung vorhandenen nicht mehr recht gleich, selbst wenn sich das letztere wenig sollte geändert haben seit es zum erstenmal geweckt wurde. — Nach dem Vorstehenden ist es nun auch leicht verständlich, daß je einfacher eine Vorstellung ist, sie desto mehr Aussicht hat, in der Erinnerung nicht oder wenig zu variiren; ebenso, daß ich von einem Gegenstand verhältnißmäßig ein treueres Bild bewahren werde, wenn ich ihn nur in einem Exemplar oder immer nur in gleich aussehenden Exemplaren gesehen, also von der betreffenden Seite her keine Komponenten erlangt habe, die ich im Umtausch einsetzen könnte.

Hinter der Variabilität der Erinnerungsbilder steht nun aber auch eine Constanz derselben, und dies ist sehr beachtenswerth. Es drängen sich mir zwar wohl in ein Erinnerungsbild andere Komponenten ein und ändern dasselbe immer mehr und durch Wiederholung immer nachhaltiger, sie können wohl für eine Zeit so sehr in den Vordergrund rücken, daß ich mir nun eigentlich ein ganz anderes Bild vorstelle als ich mir vorzustellen meine; aber daneben scheint doch der erste richtige Ein-

druck im Hintergrund stehen zu bleiben, es scheint neben der Variabilität und unbeschadet derselben eine viel größere Constanz der Erinnerungsbilder vorhanden zu seyn als man denkt. So z. B. bekommt man im Traum von einem Gegenstand auf einmal wieder das alte richtige Bild, das man nun manchmal selbst bis zu einem gewissen Grad vergleichen kann mit dem Bilde, das in der Erinnerung inzwischen aus dem alten Bilde geworden war, das man nicht nur mit diesem vergleichen kann, sondern auch als richtig und genau findet, wenn man nun das Original wieder zu Gesicht bekommt.

VIII.

Dauer des Gedächtnißeindruckes.

Es fragt sich, wie lange ein Gedächtnißeindruck anhält und ob man etwas wirklich ganz vergessen kann. Die tägliche Erfahrung scheint dafür zu sprechen, daß alle Gedächtnißeindrücke, wenn sie nicht immer wieder aufs neue geweckt und verstärkt werden, allmählich verblassen und endlich ganz untergehen, die einen schneller, die andern langsamer; schneller z. B. das, was einen schwächeren Eindruck auf mich gemacht oder was sich weniger oft wiederholt hat. (So behalte ich z. B. die Thatsache, daß ich eine bestimmte Reise gemacht habe, sehr lange; denn es hat sich mir die betreffende Vorstellung fast bei jeder Gelegenheit auf der Reise wiederholt, die Einzelheiten der Reise aber entschwinden desto schneller und desto völliger, je weniger oft sie sich repetirt haben; es wäre denn, daß ihre Wahrnehmung von einer besonders starken Gefühlsbetonung begleitet gewesen wäre.) Es wird auch wohl so seyn, daß man — nicht nur unter abnormen Verhältnissen in manchen Krankheiten, im Alter, überhaupt wenn das Hirn in bestimmter Art sich pathologisch verändert, sondern auch normaliter — allmählich alles vergißt, was man sich nicht repetirt; über jeden Zweifel aber ist dies doch keineswegs schon erhaben. Der Umstand, daß ich mir etwas nicht mehr in die Erinnerung zurückrufen kann, oder daß ich

es, wenn es auftaucht, nicht mehr als ein Erinnertes erkenne, beweist natürlich noch gar nicht, daß jede Spur davon für immer in mir erloschen ist, und es sind manche Thatsachen vorhanden, welche uns zeigen, daß manches total vergessen zu seyn scheinen kann, von dem gleichwohl ein ganz zureichender Eindruck geblieben ist. So z. B. glaubt man einen Eigennamen vergessen zu haben — und es begreift sich ja wohl, daß ein Eigenname, welcher weniger durch Komponenten mit der zugehörigen Vorstellung von der Person verbunden, sondern meist nur äußerlich an dieselbe angereiht und angeknüpft ist, daß ein solcher Eigenname, namentlich wenn er nichts Auffälliges darbietet, also keine stärkere Gefühlsbetonung sich mit der Vorstellung von ihm verbindet u. dergl., verhältnißmäßig leicht „vergessen" wird —; man hört ihn aber von einer andern Person nennen, und er fällt einem nun auch wieder ein, man weiß sofort ganz gewiß, daß der Gedächtnißeindruck bis dahin immer noch in einem vorhanden war. Oder man kann sich ohne einen Anhaltspunkt rein nicht mehr erinnern, wie man diesen oder jenen Apparat zusammenstellt, sieht man aber die einzelnen Bestandtheile desselben wieder und bekommt man sie in die Hand, so macht sich die Sache nun gleichwohl ganz gut und ganz von selbst. Viel mehr noch beweisend ist aber eine andere Thatsache, die ich bei mir schon öfter beobachtet habe. Ich habe wiederholt schon gänzlich vergessen, wie die Physiognomie einer mir bekannten Person aussieht, oder ein andermal mir troß aller Anstrengung höchstens nur ein ganz ungenaues, verschwommenes und nicht recht fixirbares Bild einer solchen Physiognomie zurückzurufen vermocht. Plötzlich taucht mir das vergessene Bild des betreffenden Gesichts in einem Traum auf und zwar so deutlich, so bis in die Einzelheiten genau, als ob ich eben erst das Original gesehen hätte. Von da an war das betreffende Bild meiner Erinnerung oft anhaltend oder doch für längere Zeit wieder geschenkt; ich konnte es mir nun auch bei Tag wieder reproduciren und zwar mit der vollen Ueberzeugung von der Genauigkeit der Reproduktion. Ich könnte hier noch etwas anführen,

das sich manchmal ereignen soll — man liest hie und da von einem solchen Fall —, gestehe aber, daß ich bei dem betreffenden Punkt etwas mißtrauisch bin. Es soll vorkommen, daß ein Mensch, der in Gefahr ist zu ertrinken, vor dem letzten Akte in einen Zustand geräth, in welchem alles, was er je gethan und erlebt hat, blitzschnell an seinem Geiste vorüberzieht und dabei Erinnerungen an Dinge mit unterlaufen, die längst zu den „vergessenen" gehört haben. Man kann aber mit dem Glauben an solche Dinge nicht vorsichtig genug seyn, und ich möchte von meiner Vorsicht nicht abgehen, obgleich ich selbst z. B. einen äußerst zuverlässigen und intelligenten Herrn gekannt habe, welcher mir aus seiner eigensten Erfahrung mit merkwürdigen Nebenumständen eine solche Geschichte erzählt hat. — Zum Theil hieher gehören mag auch die Thatsache, daß man sich oft nach langen Jahren plötzlich wieder an eine (vielleicht ganz unbedeutende) Sache erinnert, von der man sozusagen längst keine Ahnung mehr hatte; doch handelt es sich dabei oft nur darum, daß wir zufällig auf eine Komponente oder sonst ein verknüpfendes Band für die betreffende Erinnerung gestoßen sind, die eben früher aus Mangel an solchen Dingen nicht wieder gedächtnißmäßig erweckt werden konnte, an sich aber noch einen ganz starken Gedächtnißeindruck hinterlassen hatte. — Daß es auch eine gewisse Subjektivität des Gedächtnisses, eine angeborene oder durch Uebung erworbene Fertigkeit gibt, Dinge aus dem einen Gebiet leichter zu merken und zu behalten als aus dem andern, ist bekannt. — In pathologischer Hinsicht glaube ich, daß Gedächtnißschwäche aus Mangel an längerer Dauer des Eindrucks die Intelligenz weniger schwächt, als der Zustand, wo die durch Komponenten oder sonst verknüpften Vorstellungen einander nicht zureichend auslösen.

Schopenhauer's Kritik der Kantischen Kategorienlehre.

Von Eugen Westerburg,
ordentl. Lehrer an dem Gymnasium zu Barmen.

Zweite Hälfte.

1.

Das Ergebniß des ersten Theils unsrer Abhandlung fordert die Erörterung der Frage: Gesetzt daß die Kausalität nicht die einzige Kategorie wäre, wie könnten wir die andern aufdecken? Würden wir den Kantischen Weg zu gehen haben, indem wir die Urtheilsformen zu Grunde legten?

Diese Frage führt uns auf den fundamentalen Unterschied, der zwischen Kant und Schopenhauer hinsichtlich der Auffassung der Funktionen des Verstandes und der Vernunft obwaltet. Bei Kant ist der Verstand diskursiv, als Vermögen der Begriffe und Urtheile. Bei Schopenhauer ist er intuitiv, als Vermögen der Anschauung. Bei Kant ist die Vernunft das Vermögen zu schließen. Bei Schopenhauer das Vermögen der abstrakten Vorstellungen, der Begriffe; die Begriffe werden verknüpft durch die Urtheile, die Urtheile durch den Schluß.

Vergäßen wir nun auch ganz, was wir von Schopenhauer in Betreff der Anschauung gelernt haben, so könnten wir doch auch so der Kantischen Abgrenzung der Erkenntnißvermögen nicht beistimmen. Es ist durchaus unzulässig, den Schluß von den Begriffen und Urtheilen abzutrennen und ihn einer besonderen Erkenntnißquelle zuzuweisen. Schopenhauer bemerkt (Welt als Wille und Vorstell. S. 512) ganz recht, daß damit eigentlich gesagt werde: Urtheilen ist das Geschäft des Verstandes, so lange der Grund des Urtheils in der Erfahrung oder den apriorischen Formen der reinen Sinnlichkeit und des reinen Verstandes liegt; ist er aber logisch, d. h. liegt ein anderes Urtheil zu Grunde, so agirt hier ein besonderes, viel vorzüglicheres Erkenntnißvermögen, die Vernunft. Er tadelt ebenso richtig Kant's auf S. 297 der Vernunftkritik vorgetragene Unterscheidung zwischen Verstandes- und Vernunftschluß. Werde ein Urtheil, lehrt Kant,

aus einem andern ohne eine vermittelnde Vorstellung abgeleitet, z. B. „Einige Menschen sind sterblich" aus „Alle Menschen sind sterblich", so geschehe es durch eine Verstandeshandlung; folgere ich dagegen aus demselben Urtheil: „Alle Gelehrten sind sterblich", so geschehe es durch eine Handlung der Vernunft, weil ich ein anderes Urtheil „Alle Gelehrten sind Menschen" nöthig habe. Und doch wird in dem einen wie in dem anderen Urtheile lediglich das „Dictum de omni et nullo" befolgt. Entweder giebt es überhaupt gar keine „Vernunft", oder zu derselben gehören außer den Schlüssen auch Begriffe und Urtheile. Kant ließ sich in seiner Annahme eines besonderen Erkenntnißvermögens für den Schluß von der Logik seiner Zeit ins Schlepptau nehmen. So sehr bleiben oft die größten, ihrer Mitwelt um Jahrhunderte vorauseilenden Männer in gewissen zeitgenössigen Irrthümern, zu deren Durchschauung es gar keines großen Scharfsinnes bedurft hätte, in für die Nachwelt unbegreiflicher Weise hängen.

Aber Schopenhauer hat ja auch unwiderleglich bewiesen, daß der Verstand ein Vermögen der Anschauung, also intuitiv sey. Ist er aber intuitiv, so kann er nicht diskursiv seyn. Entweder ist er intuitiv oder diskursiv: Beides kann er nicht zugleich seyn. Da nun Begriffe und Urtheile, wie noch kein Vernünftiger gezweifelt hat, diskursive Vorstellungen sind, so können sie nicht dem Verstande angehören. Sagten wir daher oben: „entweder giebt es keine „Vernunft", oder zu derselben gehören außer den Schlüssen Begriffe und Urtheile", so behaupten wir jetzt folgerichtig, daß Begriffe und Urtheile in der That Vernunftvorstellungen, nicht Verstandesvorstellungen seyen. Mithin ist es klar, daß die Kantische Ableitung der Kategorien eine verfehlte war: eine Tafel von Vernunftvorstellungen kann nicht die Stammleiter der Verstandeskategorien seyn.

Die Kluft zwischen anschaulicher und abstrakter Erkenntniß ist überhaupt sehr groß. Schopenhauer hat das Verdienst, diese ungeheure Diskrepanz scharf, wie kein Zweiter vor und nach ihm, bestimmt zu haben. Ich will von seinen vielen

Argumenten (Welt als Wille und Vorstellung I § 12, II Kapitel 7. Wurzel S. 71, 97 ff.) eins anführen, das besonders interessant und schlagend ist.

Wenn einmal der Verstand zu gegebenen Wirkungen eine unrichtige Ursache annimmt und diese mithin anschaut, so kann ihm das abstrakte Denken nicht zu Hülfe kommen, obwohl es den wahren Thatbestand erkennen mag. Der falsche Schein bleibt. Der Physiologe macht die im ersten Artikel erörterten Experimente in Folge eines abstrakten Gedankenprozesses. Dieselben glücken ihm vollständig: er sieht, er fühlt doppelt. Auch sein Verstand läßt sich also nicht durch die Vernunft corrigiren, als wäre er Alleinherrscher im Gehirne des Menschen, wie er es ist in dem des Thieres, das zwar Verstand, aber keine Vernunft hat.

Also ist die intuitive, die Verstandeserkenntniß, von der abstrakten, der Vernunfterkenntniß, durchaus unabhängig; daher zu den Formen jener nicht die Zergliederung dieser führen kann.

Die Verquickung beider Erkenntnißvermögen bei Kant war für das Schicksal seiner Kategorienlehre verhängnißvoll. Die Kategorien sollten als synthesirende Begriffe die Erfahrung möglich machen und zugleich die Momente abgeben, nach denen jedes noch so abstrakte Denken [wie die Vorstellungen der Freiheit, der Kirche rc.] einzurichten sey (Prolegomena S. 82). Die Epigonen nun hielten sich nur an die letztere Bedeutung. Die Transscendentalphilosophie ward zur Logik, der man als Urdenkmomente einverleibte, was einem gerade einfiel.

Dieser Prozeß begann schon frühe. Kiesewetter und die strengen Kantianer hielten sich zwar noch mit peinlicher Genauigkeit an die Tafel des Meisters. Aber auch sie setzten schon die transscendentale Bedeutung der Kategorien zu Gunsten der systematischen herab. Man muß lesen, wie Kiesewetter in seiner „Angewandten Logik" bei Allem und Jeglichem die Gesichtspunkte der Qualität, Quantität, Relation, Modalität aufspazieren läßt, um Goethe's Wort zu verstehen:

„Alles erklärt sich wohl“, so sagt mir ein Schüler, „aus jenen
Theorien, die uns weislich der Meister gelehrt.“
Habt Ihr einmal das Kreuz vom Stamme tüchtig gezimmert,
Paßt ein lebendiger Leib freilich zur Strafe darauf.
(Venetianische Epigramme.)

Diese Erörterung sollte dazu dienen, im Allgemeinen das Unzulässige der Kantischen Deduction darzuthun. Schopenhauer geht aber auch in sehr ausführlicher Analyse auf das Einzelne ein, indem er nachzuweisen sucht, wie die einzelnen Urtheilsformen in unserer Erkenntniß entspringen, mit gleichzeitiger Betrachtung der von Kant aus jenen abgeleiteten Begriffe.

Gegen dieses Unternehmen hat Cohen (S. 172) Folgendes einzuwenden: „Fremd dem Geiste transscendentaler Untersuchungsart, unternimmt Schopenhauer zu zeigen, wie jene Urtheilsformen in unserem Erkenntnißvermögen entspringen. Während doch gerade die metaphysische Deduction darin besteht, aus den Formen des Urtheils die Einheit in den verschiedenen Functionen des Denkens als die synthetischen Kategorien auszuscheiden, als das Ursprüngliche im Denken zu deduciren.“ Man traut seinen Augen nicht! Wozu hat denn Schopenhauer so oft so nachdrücklich auseinandergesetzt, daß Kant's Methode, aus den Urtheilsformen die Kategorien herauszuklauben, eine verkehrte war? Wollte Cohen ernstlich dem Denker zu Leibe gehen, so mußte er nachweisen, daß dessen scharfe Unterscheidung zwischen intuitiver und abstrakter Erkenntniß eine nichtige sey, daß Schopenhauer falsche Begriffe von den Funktionen des Verstandes und von denen der Vernunft habe. Aber diese ganze Frage wird von ihm umgangen.

Es war aber ganz consequent, daß Schopenhauer, nachdem das Fundament der Kantischen Kategorien, die Herleitung aus den Urtheilsformen, erschüttert war, nun seinerseits die Formen bis zu ihrem Ursprung verfolgte; und diese Untersuchung wirft gerade das hellste Licht auf die Unzulänglichkeit der Kantischen Deduction zurück, wie sie andererseits die Haltlosigkeit der Annahme der meisten dieser Verstandesbegriffe klar macht.

Doch ehe wir ihm auf diesem Wege folgen, wollen wir die Bedenken, die er von rein logischer Seite gegen die Tafel der Urtheile vorbringt, zusammenstellen und erörtern. Schopenhauer selbst mischt sie freilich seiner übrigen Kritik bei. Aber man kann ja auf doppelte Weise eine Schrift recensiren: man kann sich an die Ordnung des Verfassers halten und gleichsam auf die Fragen desselben antworten, und man kann sich eine eigene Ordnung wählen und gleichsam den Verfasser antworten lassen. Jenes Verfahren ist anzuwenden, wenn der zu Recensirende selbst methodisch zu Werke gegangen ist; dieses, wenn man es mit einem unsystematischen Kopfe zu thun hat. Nun hat Herr v. Hartmann seinen geistigen Vater wohl mit Unrecht einen aphoristischen Denker genannt; aber soviel ist gewiß: in dieser seiner Kritik ließ sich Schopenhauer gehen, obwohl der Gegenstand derselben ein Kant war. Ich mußte daher überhaupt mehr jene zweite Art und Weise der Recension anwenden.

2. Allgemeine logische Bemerkungen über die Tafel der Urtheile.

Kant hebt zu wiederholten Malen hervor, daß seine Kategorientafel nach einem Princip gefunden worden sey und daher ein vollständiges, genau und bestimmt gegliedertes System bilde; während Aristoteles seine Namenbegriffe „zusammengerafft" habe, und ihre Tafel daher nur den Namen eines mangelhaften „Aggregats", einer „Rhapsodie" verdiene. Angenommen nun, daß diese Ableitung, diese metaphysische Deduction der Kategorien zulässig wäre, wie sie unzulässig ist: konnte selbst dann Kant mit Recht auf seine Kategorientafel als auf ein selbständiges, alle Denkthätigkeit erschöpfendes System pochen? Aristoteles fand seine Kategorien durch Induction, vielleicht an der Hand der Redetheile, wie Trendelenburg vermuthet. Kant leitet sie aus den Urtheilsformen ab: aber wie kam er zu diesen? Er entnahm sie der allgemeinen Logik; seine Aufnahme der Kategorien geschah, wie Jürgen Bona Meyer in „Kant's Psychologie" (S. 178) sagt, „auf Borg der logischen

Empirie". Und wie kamen die Logiker zu jenen Formen? wodurch anders als durch Induction? Mithin fällt der Vorwurf, den Kant gegen Aristoteles erhob, auf den Urheber zurück; man kann mit eben soviel Recht die Kantische Tafel eine Rhapsodie nennen, als die Aristotelische. Diese ist es direkt, falls nicht die Redetheile zu Grunde lagen; jene ist es indirekt, als Ausfluß der Tafel der Urtheile.

Es ist freilich richtig, daß Kant nicht so ohne Weiteres den Spuren der allgemeinen Logik folgte. In einigen Punkten macht er auf sein Abweichen von der gewöhnlichen Empirie aufmerksam; in anderen modifizirt er sie schweigend. So hat er (nach Trendelenburg „Geschichte der Kategorienlehre" S. 274) die Urtheile der Relation zuerst zusammengestellt, während sie vorher membra disiecta waren.

Aber diese Aenderungen und Modifikationen können durchaus nicht als glückliche bezeichnet werden. Er will aus den reinen Urtheilsformen die reinen Verstandesbegriffe ableiten; aber bei der Zusammenstellung jener blickt er fortwährend schon mit einem Seitenblick auf diese. Nicht, wie er ursprünglich beabsichtigte, und wie es seyn sollte, ist ihm die Tafel der Urtheile durchweg der Leitfaden für die Entdeckung der Kategorientafel; sondern, umgekehrt, einzelne Kategorien führen zur Aufnahme von Urtheilsformen. Er will (Krit. d. r. V. S. 114) von allem Inhalt eines Urtheils überhaupt abstrahiren und nur auf die bloße Verstandesform darin acht geben; aber er giebt gleichwohl auf seiner Tafel Verbindungen Raum, die nur dann einen Platz darauf haben können, wenn man eben auf den Inhalt sieht.

Zu diesem Fehler gesellt sich ein zweiter, der freilich in der Natur Kant's tief begründet war: der von Schopenhauer (Welt als W. u. V. I S. 509) mit Recht herb getadelte Hang zur Symmetrie, seine „architektonische Liebhaberei". Jeder „Titel" mußte „drei Momente" haben, das ging nun einmal nicht anders. Ich bin weit entfernt, der Trichotomie, welche Kant in einer Anmerkung zur Kritik der Urtheilskraft (S. 37) überhaupt für die Metaphysik im Gegensatz zur Logik, in welcher Dichotomie

gesetzmäßig sey, in Anspruch nimmt, eine tiefere Bedeutung abzusprechen. Der Gedanke, für These und Antithese durch die Synthese eine Vermittlung zu finden, war fein und fruchtbar,*) aber bei Kant ist er häufig zur Spielerei geworden, nicht bloß in der Kategorienlehre.

Wir wollen diese Vorwürfe im Einzelnen begründen.

a. Quantität der Urtheile. Kant theilt die Urtheile der Quantität nach in: allgemeine, besondere, einzelne. Aber die einzelnen Urtheile können unmöglich neben den allgemeinen und besonderen als dritte Art stehen, da sie nach einem ganz anderen Princip zugezogen werden. Der Unterschied der allgemeinen und besonderen Urtheile besteht in dem Verhältniß der Subjekte zu dem Prädicat; die Frage ist: liegt die Sphäre des Subjekts ganz in der des Prädicats (allgemeine U.) oder theilweise (besondere U.)? Der Unterschied der allgemeinen und einzelnen dagegen liegt in dem Verhältniß der beiden Subjekte zu einander; die Frage ist: „wie verhalten sich die Subjekte zu einander?“ Da findet sich denn, daß sie sich verhalten wie die Einheit zur Unendlichkeit, und daß mithin die Urtheile als Erkenntnisse der Größe nach verschieden sind (Kritik d. r. V. S. 115). Aber dieser Gesichtspunkt durfte nicht angewandt werden. Jede logische Eintheilung muß nach einem Principe geschehen. Dieses Princip war: „Fallen die Sphären von Subjekt und Prädicat in einander oder nicht?“, und dieses Princip war richtig, wenn man bloß auf die Verstandesform acht giebt, wie Kant doch will. Zu

*) Schiller macht einen hübschen Gebrauch davon in seiner Abhandlung über naive und sentimentalische Dichtung (Idylle, 4. Anmerkung). Auch bei Hegel fand er bekanntlich großen Kredit. Und spricht sich nicht auch im Satz vom goldenen Schnitt ein analoges Verhältniß aus? Wo derselbe herrscht, da wird die Größe des einen Theils durch die Größe des andern mit dem Ganzen harmonisch vermittelt. Wie sehr dieses Gesetz in der Natur und Kunst gilt, ist bekannt. Selbst die Form des Sonetts hat Eckstein recht hübsch in der „Gegenwart“ (Jahrgang 1876) darauf zurückgeführt.

den einzelnen Urtheilen kann man nur kommen, wenn man die Abstraktion verlassend, zur Anschauung übergeht, wenn man auf den Inhalt der Subjektssphären sieht. Das sollte ja aber nicht geschehen.

b. Qualität. Zu den Urtheilen der Qualität rechnet Kant außer den bejahenden und verneinenden die unendlichen, d. h. solche, in denen die Negation nicht die Copula, sondern das Prädicat affizirt, z. B. „die Seele ist nicht — sterblich" (animus non mortalis est). Schopenhauer nennt dieses Urtheil mit Recht einen elenden „Lückenbüßer" (Welt als W. u. V. I S. 541). Es gehört die ganze Sterilität eines geistig verkümmerten Zeitalters dazu, um einen solchen Zwitter aufzustöbern; und es gehört die ganze symmetrische Spielerei Kant's dazu, um darauf zu verfallen, ein solches Ding mit unter die Momente der Urtheilsfunktion aufzunehmen und ihm so für alle Ewigkeit das Gnadenbrot zu geben. Er sucht die Aufnahme freilich zu rechtfertigen. Die allgemeine Logik, meint er a. a. O., zähle mit Recht das unendliche Urtheil den bejahenden bei, weil sie von allem Inhalt des Prädicats abstrahire; die transscendentale Logik verfahre aber anders; sie betrachte das Urtheil auch nach dem Werthe oder Inhalt eines bloß verneinenden Prädicats, und da zeige sich, daß die unendlichen Urtheile in Ansehung des Inhalts der Erkenntniß beschränkend seyen; in dem Satze „die Seele ist nicht — sterblich" werde nichts Anderes gesagt, als daß die Seele eins von der unendlichen Menge Dinge sey, die übrig blieben, wenn ich das Sterbliche insgesammt wegnehme. Aber diese Vertheidigung redet unseren Vorwürfen selbst das Wort. Kant wollte von allem Inhalt des Urtheils abstrahiren, und doch adoptirt er das unendliche U. eben nur des Inhalts wegen; er wollte aus den Urtheilsformen die Verstandesbegriffe gewinnen, und doch schwebte ihm offenbar schon bei Aufnahme des unendlichen Urtheils die Kategorie der Limitation vor. Wollte ich aber selbst einräumen, daß der Begriff der Limitation auf einer Tafel der Grundmomente des abstrakten Denkens eine Stätte haben könnte, so wäre dennoch auch damit

das unendliche Urtheil noch nicht gerechtfertigt. Treffend sagt Trendelenburg (Logische Untersuchungen II S. 257): „Daß man einen einzigen Punkt ausschließt, das ist noch weit davon entfernt, einen Begriff zu umschließen.“

c. Relation. Die Urtheile der Relation hat Kant nach Trendelenburg's (Geschichte der Kategorienlehre S. 274) historischer Untersuchung zuerst zusammengestellt, einer Untersuchung, die freilich unvollständig ist.*) Indeß spricht ihr Resultat auch aus einem sachlichen Grunde sehr an. Ich glaube nämlich nicht, daß es Jemanden hätte beikommen können, das kategorische, hypothetische und disjunktive Urtheil unter einen Hut zu bringen, wenn er nicht die daraus zu gewinnenden Kategorien im Voraus vor Augen gehabt hätte. Wer unbefangen und ganz und gar von den Kategorien absehend die Urtheilsformen der Relation betrachtet, wird schwerlich Schopenhauer (a. a. O. S. 542) abstreiten können, daß Kant nicht zu Vereinigendes unter demselben Titel vereinigt habe. Schopenhauer sagt ganz richtig, daß die Form des kategorischen Urtheils die Form des Urtheils überhaupt sey, da kein Urtheil ohne Subjekt und Prädicat möglich sey; daß dagegen die hypothetische und disjunktive Verbindung eigentlich keine besondern Formen des Urtheils seyen, da sie nur auf schon fertige Urtheile angewandt würden, in denen die Verbindung der Begriffe unverändert die kategorische bleibe. Will man daher das hypothetische und disjunktive Urtheil in die Tafel der Urtheile aufnehmen, so kann es nur so geschehen, daß man sie im Gegensatz zum Urtheil überhaupt (dem kategorischen) als zusammengesetzte Urtheile faßt, von denen das eine aussagt, daß zwei Urtheile von einander abhängig sind, das andere, daß sie sich ausschließen. Nimmer-

*) Kant schweigt darüber in seiner Vernunftkritik, wie in der von Jäsche herausgegebenen Logik, wo er nur § 24 bemerkt, daß mit Unrecht mehrere Logiker das hypothetische und disjunktive Urtheil als verschiedene Einkleidungen des kategorischen betrachteten.

mehr aber können sie neben dem kategorischen unter einem Titel stehn.

Auch die neueren Logiker haben zum Theil das Schiefe der Kantischen Zusammenstellung erkannt. Ueberweg in seiner Logik theilt die Urtheile ganz richtig in einfache und zusammengesetzte und betrachtet sie erst dann nach den Gesichtspunkten der Qualität, Modalität, Quantität (in dieser Ordnung!). Allein er läßt sich allzusehr von der Grammatik und ihrem Formenreichthum beeinflussen, ein Mißgriff, der jederzeit theuer bezahlt wird. In den einfachen Urtheilen will er das prädicative Verhältniß — ein nicht übel gewählter Name für das kategorische —, das Objektverhältniß, und das attributive Verhältniß unterscheiden. Allein diese Unterscheidung ist logisch unzulässig; die Logik kennt nur ein Verhältniß, das prädicative. Denn was zunächst das Objektverhältniß betrifft, so bezeichnet es Ueberweg als Verhältniß des Prädicats zu seinem logischen Objekte; das entsprechende reale Verhältniß sey das „der Thätigkeit zu dem Gegenstande, auf welchen sie gerichtet sey". Nun vergegenwärtige man sich die Ueberweg'sche Definition des Urtheils: „Das Urtheil ist das Bewußtseyn über die objektive Gültigkeit einer subjektiven Verbindung von Vorstellungen", und nehme irgend zwei Vorstellungen, z. B. „Lieben" und „Natur", und verbinde sie. Ist es möglich, die „Natur" als Objekt der Thätigkeit des Prädicats, des „Liebens", zu denken? Nein, sondern nur als Objekt der Thätigkeit des mit dem Prädicat verbundenen Subjekts: ich, du, er 2c. liebt die Natur. Wird ein solches Subjekt nicht mitgedacht, so ist die ganze Gedankenverbindung nichtig, oder man muß sie so fassen, daß die „Natur" selbst Subjekt wird, daß sie Liebe leidet: „die Natur wird geliebt". Also kategorisches Urtheil! — Was dagegen das „attributive Verhältniß" betrifft, so giebt Ueberweg selbst zu, daß dasselbe eine Wiederholung des „prädicativen" sey. Wozu es also als eigene Form hinstellen? — Noch weit mehr folgt Ueberweg dem Gängelband der Grammatik in seiner Lehre über

die zusammengesetzten Urtheile; er läßt so ziemlich die ganze Syntax mit Sack und Pack in die Logik einmarschiren; ich kann indeß auf das Einzelne nicht eingehen.

Trendelenburg (Logische Untersuchungen II S. 16) theilt die Urtheile in Urtheile des Inhalts und des Umfangs. Zu diesen rechnet er das disjunktive, zu jenen das kategorische und hypothetische; denn der Unterschied dieser beiden letzten Formen sey nur ganz gering, weshalb sich die hypothetische mit Leichtigkeit in die kategorische umwandeln lasse; z. B. „wenn ein Dreieck rechtwinklig ist, so hat es die im Pythagoreischen Lehrsatz ausgesprochene Eigenschaft" (hypothetisch) = „das rechtwinklige Dreieck hat diese Eigenschaft" (kategorisch). Diese Auffassung ist nichts weniger als neu. Schon Kant bekämpft sie in seiner Logik § 25, 2 mit den Worten: „Einige glauben, es sey leicht, einen hypothetischen Satz in einen kategorischen zu verwandeln. Allein dieses geht nicht an, weil beide ihrer Natur nach ganz von einander verschieden sind. Im kategorischen Urtheile ist nichts problematisch, sondern alles assertorisch; im hypothetischen dagegen ist nur die Consequenz assertorisch. Zu dem letzteren kann ich daher zwei falsche Urtheile mit einander verknüpfen; denn es kommt hier nur auf die Richtigkeit der Verknüpfung an." Was Trendelenburg dagegen einwendet, ist haltlos. Er meint, auch das kategorische Urtheil sey, die Sache in logischer Strenge genommen, mit einer Hypothesis behaftet; so sey das Urtheil „Das rechtwinklige Dreieck hat die pythagoreische Eigenschaft" kategorisch, aber ob ein Dreieck rechtwinklig sey, bleibe dahingestellt. Nun, bleibt dies wirklich dahingestellt, so ist der Satz hypothetisch, obwohl in kategorische Form gekleidet. Die Logik hat sich um die grammatische Einkleidung eben nicht zu kümmern, sondern soll den Gedanken in nackter Form herausheben. Treffend sagt Apelt in seiner Theorie der Induction S. 9: „Was man von der Verwandlung kategorischer und hypothetischer Urtheile sowie kategorischer und hypothetischer Schlüsse in einander gesagt hat, ist eine logische

Fabel. Denn eine jede solche angebliche Verwandlung besteht nur in einer Veränderung des grammatischen Ausdrucks, aber nie in einer wirklichen Veränderung der logischen Form."

d. Modalität. Gegen die Urtheilsformen der Modalität haben wir mit Schopenhauer nichts einzuwenden.

3. Der wahre Ursprung der Urtheilsformen und die Kantischen Kategorien im Einzelnen.

Nachdem wir die logischen Fragen erledigt haben, kehren wir zu den erkenntnißtheoretischen zurück.

Die Urtheilsformen also entspringen nach Schopenhauer theils aus der reflektiven Erkenntniß, also aus der Vernunft, theils aus der anschaulichen, also aus dem Verstande, theils aus dem Zusammentreffen und der Verbindung beider. Die erste Klasse, numerisch die größte, wird namentlich durch die formalen Bedingungen alles Denkens, die vier Denkgesetze, von Schopenhauer „metalogische Wahrheiten" genannt, und durch das „dictum de omni et nullo" bestimmt; die zweite hat ihren Grund in der einzigen und alleinigen Verstandesfunction, der Kausalität; die dritte erwächst aus der Aufnahme der anschaulichen in die abstrakte Erkenntniß, bez. aus dem Conflikt beider Erkenntnißarten. Zur ersten gehören die Urtheile der Quantität, der Qualität, das disjunktive Urtheil, theilweise das kategorische und hypothetische; zur zweiten das apodiktische, theilweise das kategorische und hypothetische; zur dritten das problematische und assertorische. Dies wird nun im Einzelnen ausgeführt. (A. a. O. S. 539—559.)

a. Quantität. Die Urtheile der Quantität läßt Schopenhauer lediglich aus der Vernunft entspringen, nämlich aus dem Wesen der Begriffe als solcher, welches darin bestehe, daß sie einen Umfang, eine Sphäre hätten, und der weitere den engeren einschließe. Der letztere könne daher auch ausgeschieden werden, und zwar entweder so, daß man ihn als unbestimmten Theil des weitern überhaupt bezeichne (besonderes U.), oder so, daß man ihn bestimmt und völlig absondere (allgemeines U.). A. a. O. S. 539.

Es wird sich schwerlich gegen diese Theorie Etwas einwenden lassen. Zudem fällt die Kategorie der „Einheit“ im Kantischen Sinne schon deshalb weg, weil nachgewiesener Maßen das einzelne Urtheil sich ohne rechtmäßigen Paß in die Tafel der Urtheile eingeschlichen hat. Zu der Allheit kann man nur durch die stärkste Abstraktion gelangen, indem man, analog der Begriffsbildung, der Vielheit willkürliche Grenzen setzt. Was aber endlich die Vielheit, allgemein die Größe betrifft, so kann ich nur den daraus abgeleiteten Grundsatz, daß „alle Anschauungen extensive Größe seyen“ (Krit. d. r. V. S. 189 ff.), als a priori anerkennen. Dieser Grundsatz folgt aber unmittelbar aus der Raumanschauung, aus welcher ihn auch Kant in Wahrheit beweist.

b. Qualität. Die Urtheile der Qualität, lehrt Schopenhauer, haben die Denkgesetze der Identität und des Widerspruchs zum Princip, indem die Natur der abstrakten Begriffe die Möglichkeit mit sich bringt, ihre Sphären zu vereinigen und zu trennen. Diese Urtheile liegen daher ganz innerhalb des Gebietes der Vernunft und geben keine Anweisung auf besondere Formen des die Anschauung ermöglichenden Verstandes. „Nachdem die Anschauung durch den Verstand und für den Verstand entstanden ist, steht sie vollendet da, keinem Zweifel noch Irrthum unterworfen, kennt demnach weder Bejahung noch Verneinung. Sie ist lauter Realität, alle Negation ist ihrem Wesen fremd.“ A. a. O. S. 541.

Auch darin hat Schopenhauer offenbar das Richtige getroffen. Wie können Realität, Negation und Limitation unter die Formen gehören, von denen die Möglichkeit und Gesetzmäßigkeit der anschaulichen Welt abhängig ist? Wie kann Negation constitutiv seyn? Sie ist ganz allein in der abstrakten Erkenntniß zu finden, für die anschauliche ist sie ein Unding. Faßt man sie aber — und das wäre allerdings auch der Kantischen Lehre gemäß — als Mangel (στέρησις, privatio), so kommt man nicht weiter. Die Kälte ist so gut, wie die Wärme, der Schatten so gut wie das Licht

eine Realität; nur die Abstraktion mit ihrer Willkür kann das Eine als negativ, das Andere als positiv bestimmen. So hat Kant bekanntlich in den „Anfangsgründen der Naturwissenschaft", wo er die Materie nach den Kategorien traktirt, die Repulsionskraft als Realität, die Attractionskraft als Negation bezeichnet. Aber beide Kräfte sind für den anschaulichen Verstand reale Kräfte; das diskursive Denken allein kann aus dem erbitterten Kampfe beider Anlaß nehmen, die eine als Negation der andern zu fassen; und es geschieht dieses ganz willkürlich, da man mit ebensoviel Recht die Attractionskraft, welche die Materie an Verflüchtigung hindert, der Kategorie der Realität, die Repulsionskraft dagegen der Kategorie der Negation zuweisen könnte.

c. Relation.

1. Hypothetisch.*) „Das hypothetische Urtheil überhaupt", sagt Schopenhauer, „ist der abstrakte Ausdruck jener allgemeinen Form aller unserer Erkenntnisse, des Satzes vom zureichenden Grund." A. a. O. S. 541. Um dies zu verstehen, müssen wir auf die Jugendarbeit Schopenhauer's zurückgehen, auf die „Vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde". Er sucht in dieser Schrift darzuthun, daß der Satz vom zureichenden Grunde der gemeinschaftliche Ausdruck alles Dessen sey, was wir a priori wissen, indem er besage: „daß alle unsere Vorstellungen unter einander in einer gesetzmäßigen und der Form nach a priori bestimmbaren Verbindung stehen, vermöge welcher nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges, auch nichts Einzelnes und Abgerissenes, Objekt für uns werden kann" (Wurzel S. 27). Als solcher habe er aber eine vierfache Gestalt und erscheine in vier von einander sehr verschiedenen Klassen von Vorstellungen: als „Grund des Werdens" oder „Kausalität" in der Klasse der anschaulichen Vorstellungen; als „Erkenntnißgrund" in der Klasse

*) Wir folgen der Ordnung Schopenhauer's.

der abstrakten Vorstellungen; als „Grund des Seyns“ in den reinen Anschauungen des Raums und der Zeit, der dritten Klasse von Vorstellungen; als „Grund des Handelns“ oder „Motivation“ in menschlichen wie thierischen Handlungen (Wurzel §§ 20, 29, 36, 43).

Schopenhauer hat diesen Gedanken, der die granitene Grundlage seiner ganzen Philosophie ist,*) mit der allergrößten Konsequenz durchgeführt. Er unterscheidet sorgfältig die einzelnen Klassen von Vorstellungen, hebt aber die Einheit des Princips immer von Neuem eindringlich hervor. Man hatte zwar schon früher Kausalität und Erkenntnißgrund von einander abgesondert und auf diese Trennung Gewicht gelegt, so Kant und Wolff mit ihren Schulen; aber nie so genau, bestimmt und energisch, wie Schopenhauer; so daß die neueren philosophischen Schriftsteller, die zum Theil noch immer jene zwei Bedeutungen vermischen und verwischen, zum Mindesten Dieses von ihm hätten lernen können und sollen. Die dritte und vierte Gestaltung des Satzes vom Grunde sind von Schopenhauer zuerst ausgeschieden worden, wiewohl der Name principium essendi sich schon bei Wolff in anderer Bedeutung findet. Principium essendi, sagt Wolff (nach Schopenhauer), est ratio possibilitatis alterius, [sic] ratio possibilitatis, cur lapis calorem recipere possit, est in essentia seu modo compositionis lapidis; während nach Schopenhauer der Seynsgrund das Gesetz ist, nach welchem die Theile des Raumes und der Zeit einander bestimmmen. Man hat gegen die Annahme dieser dritten Wurzel Einspruch erhoben, während man die vierte passiren ließ. So will Trendelenburg (Logische Untersuchungen) jene auf die erste zurückführen. „Die Zahl wird erzeugt“, sagt er, „die Figur beschrieben; sie sind durch die Construction, was sie sind. Es herrscht daher auch in ihnen der Grund des Werdens, nicht eines Seyns in der ruhenden

*) Man kann Schopenhauer's philosophisches System nicht verstehen, wenn man sich nicht den Inhalt der erwähnten Jugendschrift angeeignet hat.

Anschauung.“ Dieser Einwurf läuft aber, wie mir scheint, auf ein Sophisma hinaus. Wenn ich ein Dreieck mit gleichen Winkeln an einer Seite (der Basis) construire, so ist diese Figur allerdings die Wirkung meiner construirenden Hand. Das Dreieck hat zwei gleiche Winkel, weil ich es als solches construirt habe: es ist geworden. Wenn ich aber nun über dieses Dreieck das Urtheil fälle, daß es auch gleichschenklig sey, so geschieht es nicht vermöge der Kausalität. Es ist von keinem Werden, von keiner Veränderung die Rede; sondern ich fälle das Urtheil durch meine Raumanschauung a priori; es ist nach Kant's großer Lehre ein synthetischer Satz a priori.*)

Nach dieser Erörterung verstehen wir die Worte Schopenhauer's, daß das hypothetische Urtheil der abstrakte Ausdruck des Satzes vom Grunde sey. Die erste Gestaltung desselben giebt z. B. das Urtheil: „Wenn ich ein Streichhölzchen reibe, geräth es in Brand“; die zweite das Urtheil: „Wenn das Verbum den Accusativ regiert, ist es transitiv“; die dritte das Urtheil: „Wenn das Dreieck rechtwinklig ist, gilt der Pythagoreische Lehrsatz“; die vierte das Urtheil: „Wenn der Bauer verspottet wird, wird er grob“. Daraus gewinnt aber Schopenhauer mit Recht einen der besten Belege für seinen Vorwurf, daß die Methode, nach der Kant die Stammbegriffe des Verstandes entdecken wollte, eine grundverkehrte war. Kant leitete aus dem hypothetischen Urtheil die Kausalität ab; aber diese Kategorie liegt nur dem ersten und vierten unserer Beispiele zu

*) Kuno Fischer erzählt in seiner Gesch. der neueren Philos. (Bd. III, S. 268, 2. Aufl.), daß bereits Kant in seiner vorkritischen Periode den Satz vom Grunde in diese vier Arten gespalten habe. Da er indeß a. a. O. keine Schrift Kant's anführt, so trage ich Bedenken, diese interessante Entdeckung ohne Weiteres auf Treu und Glauben anzunehmen. Denn es wäre möglich, daß der geistreiche, hochverdiente Mann in seiner „congenialen“ Weise, wie man seine Methode nicht übel bezeichnet hat, auch hier transscendent geworden wäre; das will sagen, daß er die Kantische Philosophie überflogen hätte, indem er darin gefunden, was, bei unbefangener Betrachtung, nicht darin enthalten war. Er hat öfters Kantische Gedanken mit Schopenhauer'schen versetzt. Vgl. z. B. das Kapitel „Raum und Zeit als Princip der Verschiedenheit“ mit Schopenhauer „Welt als Wille und Vorst.“ I S. 11.

Grunde; das zweite entspringt aus einem vom Verstande völlig verschiedenen Erkenntnißvermögen, der Vernunft; das dritte aus der reinen Sinnlichkeit.

Jürgen Bona Meyer (Kant's Psychologie S. 180) will die Kategorien der Relation durch den „Zweckbegriff" vervollständigen. Obwohl ich die Zulassung dieses Begriffes als einer Verstandeskategorie nicht zugeben kann, da ihm das Kriterium der Kategorie, daß sie die Erfahrung allererst möglich mache, offenbar abgeht, wie denn auch Kant in seiner Kritik der Urtheilskraft und an vielen Stellen der Kritik der reinen Vernunft (z. B. in der „Kritik aller speculativen Theologie") von ihm als constitutiven Begriff nichts wissen will: so stehe ich doch nicht an, es als zweifellos zu betrachten, daß jener Begriff auf einer Tafel der primären Begriffe unseres diskursiven Denkens nothwendig zu stehen habe. Denn so räthlich es auch seyn mag, in den Naturwissenschaften an Zwecke nicht zu denken, so lange es irgendwie geht, so werden wir doch den Zweckbegriff nicht los, wir mögen uns anstellen, wie wir wollen. Cohen zwar erhebt folgenden Einwand: „Wenn J. B. Meyer den Zweckbegriff unter den Kategorien vermißt, so hätte er, sofern er im Kantischen Geiste dachte, vor Allem die Urtheilsform angeben müssen, welcher der Zweckbegriff als synthetische Einheit zu Grunde liege" (Theorie der Erfahrung S. 119). Nun, aus welcher Urtheilsform anders ist er abzuleiten, als aus der hypothetischen? Wie man den Zweck als umgekehrte Kausalität bezeichnet hat, so kann das hypothetische Urtheil, dem der Zweckbegriff zu Grunde liegt, als umgekehrt kausal-hypothetisches betrachtet werden. Z. B. „wenn der Ast eine Stütze hat, bricht er nicht" (kausal) = „wenn der Ast nicht brechen soll, muß er eine Stütze haben" (zwecklich). Vgl. hiezu Trendelenburg Log. Unters. II S. 251. Ja man kann diese zwecklich-hypothetischen Urtheile, wie sie der Kürze halber bezeichnet werden mögen, auf den Satz vom zureichenden Grunde zurückführen, und zwar auf die vierte Gestalt desselben: auf das Gesetz der Motivation. Denn das „Nicht brechen sollen des

Astes" ist das Motiv für den, der die Stütze unterschiebt; und in der Naturbetrachtung müssen wir die Endursachen als Motive auffassen, wie Schopenhauer in seinem sehr lesenswerthen Kapitel „Zur Teleologie" (Welt als Wille und Vorst. II) hübsch auseinandersetzt.

2. Kategorisch. Daß und weshalb ich den Substanzbegriff als Kategorie verwerfe, habe ich früher dargethan. Ebenso muß ich mich gegen die metaphysische Deduction desselben durchaus erklären. Schopenhauer führt sehr klar aus, daß, wie die hypothetischen, so auch die kategorischen Urtheile aus sehr verschiedenen Erkenntnißquellen entspringen, wiewohl sie alle zum Princip die metalogischen Denkgesetze der Identität und des Widerspruchs haben (Welt als W. u. V. S. 542 ff.). Sie können ihren Grund in der durch die Sinne vermittelten Anschauung, also der Erfahrung haben; sie können ihn in der Vernunft, sie können ihn in den Formen der reinen Sinnlichkeit und des reinen Verstandes haben, in welchem Falle sie synthetische Urtheile a priori sind. Im Anschlusse hieran sagt Schopenhauer mit vollem Rechte: „Es ergiebt sich hieraus, wie sehr verschieden die unmittelbaren Erkenntnisse seyn können, welche alle in abstracto sich durch die Verbindung zweier Begriffe als Subjekt und Prädicat darstellen, und daß man keineswegs eine einzige Function des Verstandes als ihnen entsprechend und sie hervorbringend aufstellen kann."

3. Disjunktiv. Aus dem disjunktiven Urtheil, welches Schopenhauer der reinen Vernunft zuspricht, weil es aus dem „Denkgesetze des ausgeschlossenen Dritten" entspringe, hat Kant die Kategorie der Gemeinschaft oder Wechselwirkung abgeleitet. Schopenhauer weist diese Ableitung als unstatthaft nach. Ich halte es für überflüssig einen Zusatz zu machen; es scheint mir evident zu seyn, daß zwischen den Gedanken der Wechselwirkung zweier Objekte und den einander ausschließenden Gliedern des disjunktiven Urtheils nicht nur keine Analogie, sondern die stärkste Disharmonie anzutreffen ist. Dies ist ein subjektives Argument gegen Kant, insofern uns die mangelhafte Ableitung

der Kategorie nicht viel kümmern würde, wenn uns nur Jemand bewiese, daß die Wechselwirkung überhaupt eine Verstandeskategorie sey. Aber auch objektiv läßt sich die Grundlosigkeit der Annahme darthun; es ist dies in dem ersten Theil unseres Aufsatzes geschehen, wo wir zeigten, daß Kant's Behauptung (zweite Analogie), „nur durch die Kausalität sey objektive Zeitfolge möglich", unerwiesen sey; mit dieser Behauptung fällt aber die weitere, daß das Zugleichseyn nur durch die Wechselwirkung ermöglicht werde; denn der Beweis für diese dritte Analogie setzt den für die zweite voraus. Von einer dritten Seite geht ihr Schopenhauer (Welt als Wille u. Vorst. I S. 545 ff.) zu Leibe. Er behauptet, daß der Begriff der Wechselwirkung, dessen wahres logisches Correlat der circulus vitiosus sey, streng genommen ganz nichtig sey, weil es gar keine gebe noch geben könne. Denn die Kausalität stehe in nothwendiger Beziehung zur Zeitfolge; nur sofern der Zustand A in der Zeit dem Zustande B vorhergehe, diese Succession aber eine nothwendige und keine zufällige, d. h. kein bloßes Folgen, sondern ein Erfolgen sey, — nur insofern sey der Zustand A Ursache und der Zustand B Wirkung. Der Begriff Wechselwirkung setze aber voraus, daß die Wirkung wieder die Ursache ihrer Ursache sey, also daß das Nachfolgende zugleich das Vorhergehende gewesen: ein Ungedanke. Denn daß beide Zustände nothwendig zugleich seyen, könne man doch nicht annehmen, weil sie als nothwendig zusammengehörend und zugleichseyend nur einen Zustand ausmachen würden, zu dessen Beharren zwar die bleibende Anwesenheit aller seiner Bestimmungen erfordeet würde, wo dann aber nicht von Veränderung und Kausalität, sondern von Dauer und Ruhe die Rede sey. Auch lasse sich der Begriff Wechselwirkung durch kein einziges Beispiel belegen. Alles, was man dafür ausgebe, sey entweder ein bleibender Zustand, auf welchen der Begriff der Kausalität keine Anwendung fände, oder eine abwechselnde Succession gleichnamiger, sich bedingender Zustände. Ein Beispiel dieser letzten Art sey das Fortbrennen eines Feuers: „Das Brennen A bewirkt freie Wärme B, diese ein neues

Brennen C (d. h. eine neue Wirkung, die mit der Ursache A gleichnamig, nicht aber individuell dieselbe ist), dies eine neue Wärme D (welche mit der Wirkung B nicht real identisch, sondern nur dem Begriffe nach dieselbe, d. h. mit ihr gleichnamig ist) und so immer fort." Wolle man schließlich darin einen Beleg für die Realität des Begriffes finden, daß Wirkung und Gegenwirkung sich gleich seyen, so müsse man eben jede Wirkung Wechselwirkung nennen, weil im ganzen anorganischen Reiche, also im Gebiete der Mechanik, Chemie und Physik, die Kausalität in dieser Form erscheine, indem der vorhergehende Zustand, die Ursache, eine Veränderung erfahre, die an Größe der gleichkomme, die er hervorgerufen habe, der Wirkung. Vgl. Vierfache Wurzel § 20. Gäbe es wahre Wechselwirkung, dann wäre auch das perpetuum mobile möglich und sogar a priori gewiß; der Behauptung, daß es unmöglich sey, liege eben die Ueberzeugung a priori zu Grunde, daß es keine Wechselwirkung und keine Verstandesform für eine solche gebe.

Man wird nicht umhin können, diese Auseinandersetzungen zu billigen, wenn man den Begriff „Wechselwirkung" in logischer Strenge faßt. Er bildet dann in der That eine contradictio in adjecto, da es in der mit der Zeitfolge engverknüpften Kausaliät keine Reciprocation geben kann. Das Fortbrennen eines Feuers, die Schwingungen eines Pendels und andere Erscheinungen bilden nur „eine Kette von Ursachen und Wirkungen", deren Glieder der Art nach abwechselnd dieselben sind. Dafür eine besondere Verstandeskategorie anzunehmen, geht durchaus nicht an.

Andererseits schießt aber Schopenhauer im Eifer über das Ziel. Jene Ketten von abwechselnd gleichnamigen Gliedern*) haben nicht soviel Eigenthümliches, daß man ihnen eine eigene Verstandesform unterlegen darf, aber Eigenthümliches genug, um ihnen eine besondere Beachtung zu gewähren. Man darf sie nicht aus der Kausalität material ausscheiden, aber man wird

---

*) Ein hübsches Beispiel führt Schopenhauer S. 545 aus Humboldt's „Ansichten der Natur" an.

bei Betrachtung der Kausalität jene besondere Erscheinung formal zu erörtern haben.

In diesem modificirten Sinne mag man daher den Ausdruck „Wechselwirkung" immerhin beibehalten, trotz der boshaften Bemerkung Schopenhauer's, daß sich die Schriftsteller seiner bedienten, „wenn ihnen die Gedanken ausgingen, so daß man ihn als eine Alarmkanone betrachten könne, welche anzeige, daß man ins Bodenlose gerathen sey" (Vierf. Wurzel § 20).

Modalität. Die Kategorien der Modalität, lehrt Schopenhauer (a. a. O. S. 549 ff.), entsprächen wirklich den Urtheilsformen, aus denen sie abgeleitet seyen; aber es sey nicht wahr, daß sie ursprüngliche und nicht weiter abzuleitende Erkenntnißformen des Verstandes seyen. Vielmehr stammten sie aus der einzigen a priori uns bewußten Form alles Erkennens her, aus dem Satze vom zureichenden Grunde: unmittelbar die Nothwendigkeit, mittelbar, durch Reflexion und Konflikt des abstrakten und intuitiven Erkennens die Zufälligkeit, Wirklichkeit, Möglichkeit, Unmöglichkeit.

Nothwendigkeit und Folge aus einem gegebenen Grunde seyen Wechselbegriffe, weshalb alle Nothwendigkeit relativ, absolute Nothwendigkeit ein Widerspruch sey. Gemäß den Gestaltungen des Satzes vom Grunde gebe es eine physische (Kausalität), eine logische (Erkenntnißgrund), eine mathematische (Grund des Seyns), eine praktische Nothwendigkeit (Grund des Handelns). — Das contradiktorische Gegentheil der Nothwendigkeit sey die Zufälligkeit: Mangel der durch den Satz vom Grunde ausgedrückten Verbindung. Jedes Objekt, von welcher Art es auch sey, z. B. jede Begebenheit in der wirklichen Welt, sey allemal nothwendig und zufällig zugleich, nothwendig in Bezug auf das Eine, das ihre Ursache sey, zufällig in Beziehung auf alles Uebrige. So wenig, wie ein absolut Nothwendiges, sey daher ein absolut Zufälliges denkbar. — Abstrahire man bei einem Objekte der Natur ganz von seinem Kausalverhältniß zu den übrigen, so entstehe der Begriff der Wirklichkeit, bei welchem man nur die Wirkung betrachte,

ohne sich nach der Ursache umzusehen, in Bezug auf welches man sie sonst nothwendig, in Bezug auf alles Uebrige zufällig nennen müßte. Da aber in der Natur Jedes aus einer Ursache hervorgehe, so sey jedes Wirkliche auch nothwendig. — Endlich könne man in der Reflexion alle Naturgesetze, die uns theils a priori, theils a posteriori gegeben seyen, sich vorstellen, und diese Abstraktion enthalte Alles, was in der Natur zu irgend einer Zeit an irgend einem Orte sey; damit seyen wir in das Reich der Möglichkeit gekommen. Was auch hier keine Stelle finde, sey das Unmögliche. Möglichkeit und Unmöglichkeit seyen physisch oder metaphysisch, je nachdem die Naturgesetze, die wir im Auge hätten, a posteriori oder a priori seyen.

Dies ist die Quintessenz der Schopenhauer'schen Auseinandersetzung, die, sehr breit ausgeführt, nicht weniger als sechs Seiten einnimmt. Im Einzelnen springt er mit erstaunlicher Gewandtheit mit den Begriffen um, zugleich ihre historische Entwicklung berücksichtigend, und wir räumen gerne ein, daß seine ebenso originellen wie geistreichen Ausführungen nicht nur höchst lesenswerth, sondern auch gegenständlich von großem Nutzen sind, indem sie theils die Begriffe des Möglichen, Unmöglichen u. s. w. zu großer Deutlichkeit bringen, theils auf den im Interesse der anschaulichen Erkenntniß gegen die abstrakte angestrengten Proceß helle Schlaglichter werfen. Da sie indeß im Grunde nur Consequenzen und theilweise Variationen der angegebenen Hauptgedanken sind, so können wir sie füglich unbeachtet lassen.

Soll ich nun meine Meinung über diese Grundgedanken sagen, so wüßte ich nicht, was materiell daran auszusetzen sey. Die Formen der Modalität, die nur das Verhältniß unserer Erkenntniß zu den Dingen, nicht deren objektive Beschaffenheit betreffen, können in unserem Sinne niemals als Verstandeskategorien betrachtet werden. Wem der Verstand ein diskursives Erkenntnißvermögen, nicht ein intuitives ist, wer die Kategorien in engste Verbindung mit den Urtheilsformen

bringt, wie Kant: der mag ihnen jene Bedeutung zusprechen. Ich kann es nicht.

Dagegen muß ich gegen Schopenhauer den Vorwurf erheben, daß er bei dieser ganzen Frage aus ferner Erinnerung, nicht unter dem Eindruck unmittelbarer vorheriger Lectüre, wie es seyn sollte, einen Denker, wie Kant, kritisirte. Denn daß er Kant's Verdienste um die Bestimmung der Begriffe der Modalität *wissentlich* supprimirte, kann ich nicht annehmen. Jene Verdienste Kant's sind aber sehr groß und eine auch nur oberflächliche der Kritik vorhergehende Lectüre des betreffenden Abschnitts würde Schopenhauer gelehrt haben, daß seine eigenen Resultate den Kantischen gar nicht so fern stehen.

Kant führt nämlich in den „Postulaten des empirischen Denkens überhaupt" S. 230 ff. eingehend aus, daß in dem bloßen Begriffe der Möglichkeit keine reale Möglichkeit, in dem Begriffe des Wirklichen kein Daseyn, in dem Begriffe der Nothwendigkeit nicht die Nothwendigkeit der Existenz stecke, und bestimmt Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit also:

> *Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich;*
>
> *Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich;*
>
> *Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existirt) nothwendig;*

und da es nun kein Daseyn gebe, das unter der Bedingung anderer gegebener Erscheinungen als nothwendig erkannt werden könnte, als das Daseyn der Wirkungen aus gegebenen Ursachen, so folge, daß das „*Criterium der Nothwendigkeit* lediglich in dem Gesetze der möglichen Erfahrung liege: *daß alles, was geschieht, durch seine Ursache in der Erscheinung a priori bestimmt werde*". (A. a. O. S. 239.)

Man sieht, daß mit diesen Definitionen des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen die Schopenhauer'schen gar sehr in Einklang sind, nur daß erstens Kant, als in der Darstellung der „Grundsätze der Naturwissenschaft", sich nur auf die materiale Nothwendigkeit einläßt, und zweitens Schopenhauer zugleich den Ursprung der Begriffe des Möglichen und Wirklichen aus der Reflexion betrachtet. Um so mehr befremdet es, daß Schopenhauer über einige Definitionen, die Kant an anderen Orten gegeben, ein großes Geschrei erhebt, so über den Satz: „Alles Zufällige hat eine Ursache" (Krit. d. r. V. S. 246, 254, 354 u. a. anderen O.). Er übersah, daß Kant diesen Satz nicht ausgesprochen hat, weil er ihn für richtig hielt, — denn sonst hätte er sich selbst widersprochen, da er kurz vorher die Nothwendigkeit aus der Kausalität abgeleitet hatte —, sondern weil er zeigen wollte, daß wir denselben nicht einmal verständen, wenn wir nicht die Anschauung zu Hülfe nähmen, die allein den Kategorien Bedeutung und Verständniß verleihe; und vergaß, daß Kant in der Kritik der Dialektik der reinen Vernunft*) die Richtigkeit der Annahme eines „absolut Nothwendigen" eigens nachgewiesen hat. Damit fällt aber der Satz: „Alles Zufällige hat eine Ursache" in sich zusammen. Denn er beruhte auf diesem Räsonnement: „was eine Ursache hat, ist nicht für sich nothwendig; wäre die Ursache nicht, wäre es auch nicht; es könnte also auch nicht seyn". Man hatte eben außer Acht gelassen, daß die Erfahrung nur relative Nothwendigkeit an die Hand giebt, während das, was jenseits der Erfahrung liegt, für uns ein unbekanntes Land ist, an dessen Grenzen jetzt, Gottlob, die Kritik der reinen Vernunft steht und um Vorzeigung unserer Päße bittet.

III.

Function der Kategorien im Sinne Kant's und Verwandtes.

Ich habe im Vorworte den Vorsatz ausgesprochen, mehr die ernsten Angriffe Schopenhauer's auf die Kantische Kategorienlehre

*) besonders in der „Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität der Abhängigkeit der Erscheinungen ihrem Daseyn nach überhaupt" S. 453 ff.

zu erörtern und zu prüfen, als mich mit seinen Scheingründen herumzuschlagen; denn da diese keineswegs mit jenen so verkettet sind, daß eine Widerlegung der einen auch eine Widerlegung der andern ist, so wird gegenständlich wenig gewonnen, wenn man diese Fehlgriffe aufdeckt. Sie rühren hauptsächlich aus dem Bestreben her, Kant innerhalb seiner Lehre ad absurdum zu führen, d. h. ihn im Widerspruch mit sich selbst hinzustellen, damit an der Kategorienlehre auch kein gutes Haar bleibe.

In einer der meinigen entgegengesetzten Weise hat Cohen in seinem öfters angeführten Buche „Theorie der Erfahrung" verfahren. Während er jene principiellen Fragen, deren Beantwortung ganz unerläßlich ist, umgeht, wirft er sich auf das Schiefe, Falsche, Flüchtige, Leichtfertige der Schopenhauer'schen Kritik, wobei er aber nicht selten Schopenhauer ebenso mißversteht, wie dieser Kant mißverstanden hat, nicht selten auch Sophisma gegen Sophisma setzt.

Ich will zum Schlusse einige der Hauptirrthümer Schopenhauer's kurz berühren.

Auf S. 521 ff. behauptet Schopenhauer, daß Kant sich bei dem Erfahrungsobjekt, dem Gegenstand der Kategorien, „nichts völlig Bestimmtes und eigentlich Deütliches" gedacht habe; das beweise der „ungeheure Widerspruch", der durch die ganze transscendentale Logik gehe und die eigentliche Quelle der Dunkelheit sey, die sie umhülle: einmal heiße es, „Die Anschauung bedürfe der Kategorien des Verstandes, eines nicht intuitiven, sondern diskursiven Vermögens auf keine Weise", das andere Mal: „Die Kategorien gingen a priori auf Gegenstände der Anschauung". Aber in den Stellen, die er S. 521 u. 522 beibringt, sind durchaus keine Widersprüche enthalten.*) Kant meint: Die Kategorien seyen nicht, wie Raum und Zeit, Bedingungen der Anschauung, und diese bedürfe nicht der Funktionen des Verstandes. Ohne Zeit und Raum sey keine Anschauung möglich; sie sey es aber ohne die Kategorien. Aber was wäre das für

*) Ich muß bitten, Schopenhauer nachzuschlagen.

eine Anschauung? Da wir an den inneren Sinn gebunden seyen, so wären es nur vorübergehende Bilder, ohne Einheit und Zusammenhang. Zusammenhang käme in die Anschauungen erst durch den Verstand und seine Kategorien, die mithin allererst die Erfahrung möglich machten.

Für eine oberflächliche Betrachtung könnte ein Widerspruch liegen in den beiden Kantischen Stellen: „Die Kategorien des Verstandes seyen keineswegs die Bedingungen, unter denen Gegenstände in der Anschauung gegeben werden" (Krit. d. r. V. S. 132) und: „Die Kategorien seyen Bedingungen der Erfahrung, es sey der Anschauung oder des Denkens, das in ihr getroffen werde" (Krit. d. r. V. S. 135). Aber auch nur für eine oberflächliche Betrachtung! Denn in der zweiten Stelle sagt Kant nicht die Kategorien seyen „Bedingungen der Anschauung", sondern „der Anschauung in der Erfahrung". Das ist ein himmelweiter Unterschied! —

Völlig grundlos ist die auf S. 524—526 vorgetragene vermeintliche Auflösung dieser „Widersprüche", die Unterstellung, daß Kant als Gegenstand der Kategorien ein absolutes Objekt angenommen habe, das weder Anschauung noch Begriff sey, aber durch den Begriff zur Anschauung zugedacht werde: ein Objekt an sich, das keines Subjekts bedürfe, ein einzelnes Ding, und doch nicht in Zeit und Raum, weil nicht anschaulich, ein Gegenstand des Denkens, und doch kein abstrakter Begriff. Es bedarf nicht großer Weitschweifigkeit, um diese Behauptung als hohle Nuß zu erkennen. Nicht ein Objekt — geschweige ein solches, wie es die Einbildung Schopenhauer's sieht — wird zur Anschauung hinzugedacht, sondern der Begriff eines Objekts überhaupt. Das Objekt ist bei Kant zusammengesetzt aus Dem, was die Sinnlichkeit a posteriori giebt, und Dem, was der Verstand a priori hinzuthut, nämlich der Verknüpfung durch die transscendentale Einheit der Apperception, bez. durch die Kategorien. Ich will zur Erläuterung einige Stellen hersetzen.

„Objekt ist Das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist." (Krit. d. r. V. S. 142.)

„Die transscendentale Einheit der Apperception ist diejenige, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Objekt vereinigt wird." (Ebenda S. 144.)

„Die Materie der Erscheinungen, wodurch uns Dinge im Raume und der Zeit gegeben werden, kann nur in der Wahrnehmung, mithin a posteriori vorgestellt werden. Der einzige Begriff, der a priori diesen empirischen Gehalt der Erscheinungen vorstellt, ist der Begriff des Dinges überhaupt, und die synthetische Erkenntniß von demselben a priori kann nichts weiter, als die bloße Regel der Synthesis Desjenigen, was die Wahrnehmung a posteriori geben mag, niemals aber die Anschauung des realen Gegenstandes a priori liefern, weil diese nothwendig empirisch seyn muß." (Ebenda S. 564.) —

Auf S. 530 lesen wir bei Schopenhauer: „Weil Raum und Zeit Continua sind, so erscheint auch Alles, was in ihnen sich darstellt, schon ursprünglich als Continuum, d. h. seine Theile treten schon verbunden auf und bedürfen keiner hinzukommenden Verbindung des Mannigfaltigen durch die Kategorien." Hat Schopenhauer seine eigene Lehre vergessen, daß, erst nachdem Zeit und Raum durch die Kausalität vereinigt sind, eine materielle Welt existirt? —

Auf S. 532 theilt er eine Ueberzeugung mit, die sich ihm nach in verschiedenen Lebensaltern wiederholtem Studium der Vernunftkritik aufgedrängt habe; nämlich, daß eine auf objektive Auffassung und höchste menschliche Besonnenheit gegründete Entdeckung ganz allein das Apperçû sey, daß Raum und Zeit a priori von uns erkannt werden; daß dagegen Kant bei der transscendentalen Logik nicht mehr im Zustande des reinen Forschens gewesen sey, sondern eine Absicht verfolgt habe, nämlich die, zu finden, was er voraussetzt, um auf die glücklich entdeckte transscendentale Aesthetik eine ihr analoge, symmetrisch entsprechende transscendentale Logik als zweites Stockwerk aufzubauen.

Diese Hypothese ist der Wahrheit diametral entgegengesetzt; denn wir können doch nicht, Schopenhauer's Einfall zu Liebe,

Kant's ausdrücklichem Zeugniß den Glauben versagen, bei dem wir (Prolegomena S. 80) lesen:

„Aristoteles hatte zehn solcher reinen Elementarbegriffe unter dem Namen der Kategorien [1. Substantia. 2. Qualitas. 3. Quantitas. 4. Relatio. 5. Actio. 6. Passio. 7. Quando. 8. Ubi. 9. Situs. 10. Habitus (Substanz; Eigenschaft; Größe; Verhältniß; Handlung; Leiden; Wann; Wo; Lage; Zustand)]*) zusammengetragen. Diesen, welche auch Prädicamente genannt werden, sah er sich hernach genöthigt, noch fünf Postprädicamente beizufügen [Oppositum, Prius, Simul, Motus, Habere (Gegensatz; Vorher; Zugleich; Bewegung; Haben)]*), die doch zum Theil schon in jenen liegen (als prius, simul, motus); allein diese Rhapsodie konnte mehr für einen Wink für den künftigen Nachforscher, als für eine regelmäßig ausgeführte Idee gelten und Beifall verdienen; daher sie auch bei mehrerer Aufklärung der Philosophie als ganz unnütz verworfen worden."

„Bei einer Untersuchung der reinen (nichts Empirisches enthaltenden) Elemente der menschlichen Erkenntniß gelang es mir allererst nach langem Nachdenken, die reinen Elementarbegriffe der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) von denen des Verstandes mit Zuverlässigkeit zu unterscheiden und abzusondern. Dadurch wurden nun aus jenem Register die 7., 8., 9. Kategorien ausgeschlossen. Die übrigen konnten mir zu nichts nutzen, weil kein Princip vorhanden war, nach welchem der Verstand völlig ausgemessen und alle Functionen desselben, daraus seine reinen Begriffe entspringen, vollzählig und mit Präzision bestimmt werden könnten."

„Um aber ein solches Princip aufzufinden, sah ich mich nach einer Verstandeshandlung um, die alle übrigen enthält und sich nur durch verschiedene Modificationen oder Momente unterscheidet, das Mannigfaltige der Vorstellung unter die Einheit

---

*) Was in den eckigen Klammern steht, findet sich bei Kant in zwei Anmerkungen.

des Denkens überhaupt zu bringen, und da fand ich, diese Verstandeshandlung bestehe im Urtheilen." U. s. w. —

Nach einer schlagenden Widerlegung des Schematismus der Verstandesbegriffe kommt Schopenhauer auf S. 535 au die „synthetische Einheit der Apperception" zu sprechen. „Ein wunderliches Ding, sehr wunderlich dargestellt: „Das Ich denke muß alle meine Vorstellungen begleiten können." Muß — können: Dies ist eine problematisch-apodiktische Enuntiation, zu deutsch, ein Satz, der mit der einen Hand nimmt, was er mit der anderen giebt." Schon Cohen (S. 140) hat hiezu das Nöthige angemerkt: „Das Muß — können besagt den richtigen Gedanken: das Ich denke ist nothwendig als eine Bedingung zu denken. Es muß zwar nicht als wirklicher Gedanke alle Vorstellungen begleiten; denn das Bewußtseyn kann dunkel seyn, wie es in der ersten Ausgabe hieß. Aber in der Beziehung auf die Apperception liegt die Möglichkeit alles Bewußtwerdens." Ich setze zur Erläuterung noch eine Stelle aus Kant (Kritik d. r. V. S. 139) her: „Die mannigfaltigen Vorstellungen, die in einer gewissen Anschauung gegeben werden, würden nicht insgesammt meine Vorstellungen seyn, wenn sie nicht insgesammt zu einem Selbstbewußtseyn gehörten, d. i. als meine Vorstellungen (ob ich mir ihrer gleich nicht als solcher bewußt bin) müssen sie doch der Bedingung nothwendig gemäß seyn, unter der sie allein in einem allgemeinen Selbstbewußtseyn zusammenstehen können, weil sie sonst nicht durchgängig mir angehören würden."

Auch der Ausdrnck „Apperception" ist Schopenhauer nicht recht. Er sagt (S. 522 bei Gelegenheit des von ihm versuchten, von uns auf S. 274 beurtheilten Nachweises, daß Kant sich hinsichtlich der Functionen des Verstandes und seiner Kategorien in Widersprüchen bewege), Kant erkläre den Verstand als das Vermögen a priori zu verbinden und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter die Einheit der Apperception zu bringen: „Aber nach allem Sprachgebrauch ist die Apperception nicht das Denken eines Begriffs, sondern ist Anschauung."

Hat Kant die Deduction der Kategorien, wo der Ausdruck „Einheit der Apperception" ausführlich und gründlich erklärt wird, umsonst geschrieben? Was geht uns aller Sprachgebrauch an? Wir haben es mit Kant zu thun, dessen Kritik Schopenhauer schrieb.

Auf S. 557 wird Kant sogar der Unredlichkeit beschuldigt. „Das Bewußtseyn der Unhaltbarkeit seiner Kategorienlehre verräth Kant selbst dadurch, daß er im dritten Hauptstück der Analysis der Grundsätze (phaenomena et noumena) aus der ersten Auflage mehrere lange Stellen (nämlich S. 241, 242, 244—246, 248—253) in der zweiten Auflage weggelassen hat, welche die Schwäche jener Lehre zu unverhohlen an den Tag legten. So z. B. sagt er daselbst, S. 241, er habe die einzelnen Kategorien nicht definirt, weil er sie nicht definiren konnte, auch wenn er es gewollt hätte, indem sie keiner Definition fähig seyen; er hatte dabei vergessen, daß er S. 82 derselben ersten Auflage gesagt hatte: „Der Definition der Kategorien überhebe ich mich geflissentlich, ob ich gleich im Besitze derselben seyn möchte." — Dies war also — sit venia verbo — Wind."

Der Vorwurf ist stark, aber er ist von Cohen (S. 173) in seiner ganzen Windigkeit hingestellt worden. Kant hatte an der ersten Stelle die Realdefinition, an der zweiten die Nominaldefinition im Sinne.

Ich könnte noch ganz gut ein paar Seiten mit der Darlegung der schlimmen Seite der Schopenhauer'schen Kritik anfüllen. Aber ich glaube, schon so gerechtfertigt zu haben, was ich im Vorwort sagte.

Recensionen.

Robert Adamson: Ueber Kant's Philosophie. Unter Mitwirkung des Verfassers übersetzt von C. Schaarschmidt. Leipzig 1880. X u. 167 S.

Nachdem der Verfasser einleitungsweise namentlich die Entwicklung des englischen Denkens als Hinleitung zum Kriticismus kurz aber treffend dargelegt (p. 2 ff.) und die Beziehung der Natur-

wissenschaft zur kritischen Philosophie besprochen hat (p. 5 ff.), geht er zur allgemeinen Charakterisirung dieser Philosophie über (p. 12 ff.): er betont hier besonders den Unterschied zwischen der transscendentalen und der psychologisch-naturwissenschaftlichen Methode (p. 15 ff.).

Zur Darstellung von Kant's Erkenntnißtheorie sich wendend, unterscheidet er richtig zwischen der äußern, durch Kant's Entwicklung bedingten Form seiner Lehre und ihrem eigentlichen Kern (p. 18 ff.), ein Unterschied, der um so mehr festzuhalten ist, als manche vorläufige Bestimmung durch die tiefer gehenden Lehren der transscendentalen Deduction erst in das richtige Licht gestellt wird. In der Darstellung selbst, die meist nur Wesentliches hervorhebt, geht der Verfasser näher ein auf Kant's Unterscheidung der Wahrnehmungs- und Erfahrungsurtheile (p. 23 f.) und überhaupt auf den Beweis des Grundsatzes der Causalität (p. 40 ff.), auf Kant's Erörterung der äußeren Wahrnehmung und seine Unsicherheit beim inneren Sinn (p. 47 ff.), besonders auch auf Kant's Lehre vom Ding an sich (p. 54 ff.). Dieses bezeichnet ihm den Uebergang vom Verstande zur Vernunft: „Wir denken diese Noumena und müssen sie denken, und denken sie durch die uns allein gegebenen Denkformen, die Kategorien, aber — und dies ist die reale Bedeutung der Lehre, die kritische Untersuchung unseres Denkens zeigt, daß die Kategorien auf diese Noumena durchaus nicht passen und wir, sobald wir endliche Verstandesbegriffe auf sie anwenden, in Widersprüche gerathen"; die Vernunft, d. i. das Vermögen, welches die Forderung einer vollständigen Gedankeneinheit durch das Selbstbewußtseyn subjectiv ausdrückt, kann in dem Bedingten keine Befriedigung finden; vermittelst der reinen Verstandesbegriffe läßt sich keine vollständige Harmonie herstellen, keine der Vernunft genügende Lösung gewinnen; sowohl positiv, in der Aesthetik und Analytik, als negativ, in der Dialektik, sind wir anzuerkennen genöthigt, daß diese Welt bedingter Gegenstände nur Erscheinungswelt ist, nur die Art und Weise, wie die endliche Intelligenz die höchste Einheit der Dinge faßt, daß die

Verstandesbegriffe zwar von Erscheinungen gelten, aber zum Erfassen des Unbedingten, welches das Selbstbewußtseyn mit der Welt des Bedingten vereinigen soll, unzureichend sind. So „ist denn das Ding an sich keineswegs ein Auswuchs am kantischen System, noch spielt es die Rolle jenes bequemen Gefäßes für Denkschwierigkeiten, des Unbekannten und Unerkennbaren. Es bezeichnet den Uebergang von dem Verstande zur Vernunft, von den Relationskategorien oder der äußeren Nothwendigkeit zur Kategorie der Freiheit oder inneren Nothwendigkeit. Die ferneren Stufen des kantischen Denkens sind einfach die nähere Bestimmung des Dinges an sich“ (p. 56 f.). Von welcher Art aber wird die Lösung der hiermit gestellten Aufgabe bei Kant seyn können? Nachdem er das abstracte Ich und die Welt der Dinge an sich einander schroff gegenübergestellt hat, sodaß die Welt der Erscheinungen „gewissermaßen das Resultat ihrer Wechselwirkung“ ist, konnte Kant's schließliche Vernunfteinheit, soweit wir darüber zu urtheilen vermögen, „sich nicht über die endliche Kategorie der Wechselwirkung erheben. Mitunter freilich deutet er eine rein concrete Einheit dunkel an, da er die höchste Vereinigung im Begriff eines intuitiven Verstandes findet, eines Verstandes, in dem die Synthesis des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen durch den organischen Denkact selbst vollzogen werden soll. Mit dem Ding an sich, von dem sie in der That das eigentliche Gegenstück ist, kommt die Idee eines intuitiven Verstandes durch die drei Kritiken hindurch beständig zum Vorschein, indem sie auf jeder Stufe eine genauere Bestimmung empfängt, bis sie zuletzt als die schließliche Einheit oder der höchste Geist oder Gott erscheint, die Synthesis der Intelligenz und ihrer Gegenstände, welche wir allerdings nicht zu fassen vermögen und deren Möglichkeit wir nicht einmal begreifen können. Der intuitive Verstand ist der Kern der ganzen Kritik der speculativen Theologie und das Princip des teleologischen Urtheils. Auf diese Idee müssen wir die Aufmerksamkeit fest richten, wenn wir wirklich Kant's Stellung in der Metaphysik verstehen wollen“ (p. 57 f.).

Sodann Kant's Dialektik besprechend, geht der Verfasser besonders ein auf das Verhältniß des empirischen und des intelligibeln Charakters (p. 66 ff.) und auf die Wichtigkeit der Kategorie der Wechselwirkung oder disjunctiven Totalität, welche Kategorie nach dem Verfasser für die nach einer letzten Einheit suchende Vernunft zur Idee eines Ens realissimum, weiter zur Gottesidee wird, schließlich aber durch das Ideal eines intuitiven Verstandes zu ergänzen ist, durch „dasjenige Ideal, welches kritisch dargelegt von Kant an Stelle des hier besprochenen gesetzt wird" (p. 70 ff.). Weiter betont der Verfasser, daß der Beschränkung der Erkenntniß auf sinnliche Anschauungen, abgesehen vom System, in dem sie als integrirender Theil auftritt, keine Bedeutung beigelegt werden kann, daß die Einheit des Verstandes, welche allein die Erfahrung möglich macht, der Einheit der Vernunft untergeordnet und von ihr abhängig ist, daß näher das Princip der Begreiflichkeit der Natur, das auf wissenschaftliche Art sicherlich nicht bewiesen werden könne, an den drei Principien der Homogeneität, der Verschiedenheit und des Zusammenhanges seine nähere Erläuterung hat, daß diese drei Principien der formale oder abstracte Ausdruck für die wahre Bedeutung der drei Ideen sind, daß sich Kant im dritten, im Princip des Zusammenhangs, wieder der Idee eines intuitiven Verstandes genähert hat (p. 73 ff.).

Nachdem er dann die Hauptpunkte der Kritik der praktischen Vernunft (p. 79 ff.) und der Urtheilskraft (p. 88 ff.) kurz hervorgehoben und einen zusammenfassenden Rückblick auf Kant's Erkenntnißtheorie und Metaphysik geworfen hat (p. 97 ff.), bespricht er den Werth und die Bedeutung des Kantischen Kriticismus für die Gegenwart (p. 102 ff.). Hier geht er zunächst ein auf Kant's Auffassung der Wirklichkeit, der Wahrnehmung und Empfindung, und stellt folgende wohl zu beachtende Gedanken auf. Es ist ganz unmöglich, das absolute Getrenntseyn von Denken und Sinnlichkeit aufrecht zu halten, es ist unvereinbar, daß einerseits die über die einzelnen Thatsachen hinausgehende Einheit des Denkens zur Wahrnehmung unerläßlich ist, und daß

andrerseits „der einzig reale Factor im Wahrnehmen dasjenige sey, was 'an sich für die Intelligenz überhaupt gar nicht besteht"; „wenn Realität in ihrer schließlichen Bedeutung nicht in dem einzelnen Eindruck und durch ihn gegeben wird, so müssen wir also Kant's Ansicht von der Vernunft und deren Verrichtungen noch einmal erwägen. Denn es fragt sich, ob die Unmöglichkeit, Sinnesanschauung vom Absoluten zu haben, ein genügender Grund für die Lehre sey, daß die Erkenntniß der höchsten Synthesis speculativ eine nur mögliche ist". Wenn wir „nach Kant's eignem Erweise unausweichlich zu dem Zugeständniß genöthigt werden, daß die Endlichkeit der Kategorien des Verstandes auf die sie transscendirende Einheit der Vernunft hinweist, daß der Erfahrungsstoff des Erkennens und dessen Formen nur die Arten sind, in denen sich für die endliche Intelligenz die höchste Synthesis verwirklicht, dann kann die Lehre von der absoluten Unwissenheit hinsichtlich dieser Synthesis nicht länger als haltbar betrachtet werden". „Es ist ein Irrthum anzunehmen, daß die Metaphysik über die Erfahrung hinauszugehen oder etwas zu ergreifen verlangt, was von der Erfahrung gänzlich getrennt ist. Ihr Gegenstand liegt nicht über die Dinge hinaus, welche wir kennen. Die Metaphysik verlangt nur, die Erfahrung zu denken, und ihre einzige Regel ist zu vermeiden, daß ein Theil zur Erklärung des Ganzen genommen werde. Ihr Ideal ist die organische Einheit ꝛc." Eine eingehendere Untersuchung hiervon würde, mit der offenbar logischen Grundfrage der Kritik der reinen Vernunft direkt und eng verbunden, nur „durch Weiterführung der fundamentalen Gedanken der Kant'schen Philosophie" möglich seyn (p. 104 ff.). Fordert hiernach der Verfasser entschieden die Rückkehr zu Kant, die Wiederaufnahme seines Grundproblems (vgl. p. 128 f.), so ist er doch weit von der Lange-Cohen'schen Einseitigkeit entfernt, eben deshalb, weil er nicht, wie jene, fragmentarisch einzelne Theile heraushebt und zum Theil unbesehen annimmt, sondern das Einzelne im Ganzen des Kriticismus und im Geiste des Kriticismus erfaßt. Er beschließt sein Werk mit dem Nachweise, daß besonders bei Lange die an-

gewandten Kantischen Principien von allem entleert sind, was ihnen ihren besondern Werth verleiht, daß bei Lange von Kriticismus, ja von Philosophie eigentlich keine Rede mehr ist (p. 108 ff.).

Ich kann dem Verfasser nicht durchweg beistimmen; aber des Uebersetzers Wunsch, daß vorliegendes Werk, wozu es ihm „sehr geeignet erscheint, auf dem Felde der Philosophie zur Stärkung des besseren Geistes beitragen möge", halte ich für durchaus berechtigt. Ja, ich darf mir erlauben, den Herrn Verfasser als einen Bundesgenossen zu begrüßen, insofern wenigstens, als er die durchgehende Bedeutung des intuitiven Verstandes oder der intellectuellen Anschauung anerkennt, das Ding an sich als das eigentliche Gegenstück des intuitiven Verstandes faßt, die Immanenz der Kategorienthätigkeit im Wahrnehmen und Empfinden streift, die Metaphysik als Erkenntniß zuläßt und die absolute Transscendenz ihres Objectes leugnet (vgl. meine Schrift „Kant's intell. Anschauung als Grundbegriff seines Kriticismus rc. 1876", S. 217. 226 ff. 240 ff. und meinen „Grundriß der Logik und Metaphysik rc. 1878", § 1. 4. 6. 17. 30. 53. 64. 83 f. 104. 110 f.).

G. Thiele.

Die neuesten Darstellungen der Philosophie des Nicolaus von Kues:

1. Johannes Uebinger: Philosophie des Nicolaus Cusanus. Inaugural-Dissertation. Würzburg, 1880.

So viel Gutes auch in den letzten Jahrzehnten über die kirchliche, politische und wissenschaftliche Bedeutung des Nicolaus von Kues geschrieben ist, so sehr schwankt doch noch das Urtheil über den Werth seiner Reformation in Kirche, Reich und Philosophie, der meines Erachtens dadurch sehr bedingt ist, daß Nicolaus von Kues doch zu sehr in den mittelalterlichen Voraussetzungen und Grundlagen befangen blieb. Es fehlt namentlich,

wie auch R. Eucken in einer gediegenen Abhandlung über Nic. von Kues (Philos. Monatshefte XIV. Band, 1878, S. 449—470) mit Recht hervorhebt, an einer eingehendern Darstellung und einsichtigen Würdigung dessen, was man die Philosophie oder nach beliebter Ausdrucksweise das System dieses Schriftstellers nennt, wobei ich ausdrücklich bestreite, daß überall in der Geschichte der Philosophie Systeme vorhanden sind oder seyn müssen, und darauf hinweise, daß die Jagd nach Systemen auch die objective Darstellung der Geschichte der Philosophie, wie die Weiterbildung dieser Wissenschaft selbst gefährdet hat. Dem literarischen Bedürfniß einer vollständigen Darstellung der Philosophie des Nic. von Kues kommt die Dissertation des Herrn Uebinger entgegen. Sie verspricht bei Vertiefung der Studien, eingehenderer Darstellung aller Einzelheiten, näherer Begründung der Behauptungen für die Zukunft Gutes, denn sie ist richtig angelegt und klar geschrieben, freilich nur der Entwurf einer vollständigen Arbeit. Das selbständige Urtheil über die Philosophie des Nic. von Kues hält Herr Ueb. noch vollständig zurück, sofern er damit schon im Reinen seyn sollte. Die Einleitung der Dissertation behandelt den Lebensgang des Schriftstellers und dessen Schriften. Jedenfalls müssen diese grundlegenden Untersuchungen der Darstellung voraufgeschickt werden, doch genügt für die Biographie die Beziehung auf das bekannte Buch von F. A. Scharpff: Der Cardinal und Bischof Nicolaus von Cusa. Erster Theil das kirchliche Wirken. Mainz 1843, als Quelle nicht, wie auch sonst junge und alte Historiker der Philosophie oft genug über das Wesen der Quellen und die Art ihrer Benutzung bei ihren Darstellungen im Unklaren sind. Wenn ich auch damit einverstanden bin, daß Herr Uebinger das kirchliche und politische Wirken des Cardinals nur kurz berührt, so war dafür eine um so eingehendere Behandlung aller jener Nachrichten zu erwarten, die mit seinem wissenschaftlichen Bildungsgange und der Abfassung seiner Schriften zusammenhängen. Um einige Einzelheiten zu erwähnen, so schildert Herr Ueb. den bildenden Ein-

fluß der Schule zu Deventer ganz ebenso, wie wir das im citirten Buche von Scharpff S. 14 lesen. Die weit richtigere Darstellung in dem spätern Buche von Scharpff: Der Cardinal und Bischof Nicolaus von Cusa als Reformator in Kirche, Reich und Philosophie, Tübingen 1871, S. 102, wurde nicht benutzt, was zu bemerken bleibt, wenn ich auch von selbständigen Ermittlungen des Herrn Verf. absehen will. Den Beziehungen des Cardinals zu Julian Caesarini, zum Mathematiker Paulus, zum Abt und den Brüdern in Tegernsee ist nicht weiter nachgeforscht, auch der eigene Bericht des Nic. von Kues über die ihm bei der Rückreise von Konstantinopel aufgegangene tiefere Erkenntniß nicht erwähnt. — Es folgt die Behandlung der Schriften des Nicolaus von Kues. Hier verbreitet sich eine Anmerkung über die Ausgaben unseres Schriftstellers. Es giebt deren bekanntlich nur drei: eine Incunabel-Ausgabe, eine Pariser von 1514, welche Joh. Ed. Erdmann: Grundriß der Geschichte der Philosophie, I. Bd., Berlin 1866, S. 458 beschreibt, und die Basler Henricpetrina von 1565, die Herr Uebinger zu Grunde legt. Er bemerkt richtig, daß die Incunabelausgabe gewöhnlich falsch beschrieben wird; ich will daher an dieser Stelle nicht unterlassen, bei der großen Seltenheit des Buches dieselbe richtig und ausführlicher nach einem Exemplar der Kgl. Universitätsbibliothek in Halle unter dem Titel: N. d. Cusa: opuscula varia zu charakterisiren. Sie besteht aus zwei Bänden in klein Folio (mitunter wohl zusammengebunden) und ist nicht lange nach dem Tode des Cardinals, doch sine loco und anno gedruckt. Paginirung der Seiten wie Bezeichnung der Bände fehlt, kein Wunder also, daß sie in dem mir bekannten Exemplar falsch gebunden wurde. Sie enthält fast vollständig die philosophischen und theologischen Schriften, aus der Mathematik ist Einiges, aus der Jurisprudenz nichts darin abgedruckt; man kann also auf klösterlichen Ursprung und Quelle schließen. Tom. I enthält: De docta ignorantia libri tres. Apologia doctae ignorantiae. De conjecturis libri duo. De filiatione Dei. Dialogus de Genesi. Idiotae libri quatuor.

Tom. II enthält: De visione Dei. De pace fidei. Reparatio calendarii. De mathematicis complementis. Cribratio Alcorani libri tres. De venatione sapientiae. De ludo globi libri duo. Compendium. Trialogus de possest. Contra Bohemos. De mathematica perfectione. De berillo. De dato patris luminum. De querendo Deum. Dialogus de apice theoriae. — Ich kann zugleich den Wunsch nach einer neuen Gesammtausgabe der Werke des Nic. v. Cusa, die aus dem Buchhandel und antiquarischen Verkehr völlig verschwunden sind, nicht unterdrücken. Unsere Zeit, welche mit Recht eine ihrer Aufgaben darin sieht, die Urkunden unserer Geschichte wieder an das Licht zu ziehen, sollte es auch nicht unterlassen, die Urkunden der Geschichte der deutschen Theologie und Philosophie wieder herauszugeben; auch dürfen Deutsche die Lösung dieser Schuld nicht dem Auslande anheimstellen. — Herr Ueb. folgt, wie bemerkt, in Behandlung der Schriften der Basler Ausgabe und ihrer Eintheilung in juristische, philosophisch-mathematische und theologische. Wenn wir auch nicht auf die philosophischen Elemente in den juristischen Abhandlungen Gewicht legen wollen, so ist die Sonderung der theologischen von den philosophischen Werken für die Zwecke der Darstellung des Systems ganz unzuträglich, weil wir es in den theologischen Werken vorwiegend mit speculativer Theologie zu thun haben, und die philosophischen Werke ja eben auch nicht viel Anderes enthalten. Die mathematischen Werke läßt Herr Ueb. außer Acht. Doch ist darauf hinzuweisen, daß an eine richtige Darstellung und Würdigung der Philosophie des Nic. v. Cues nicht eher zu denken ist, ehe wir nicht mit seiner Mathematik im Reinen sind, woran freilich noch Niemand Hand gelegt hat. Denn das Eigenthümliche und Neue der Philosophie des Nic. von Cues besteht nicht in seinen philosophischen Grundgedanken; sie sind nur demjenigen neu, welcher den Plotin, die Schriften des angeblichen Dionysius des Areopagiten und die deutsche Mystik nicht kennt. Die charakteristische Eigenthümlichkeit der Philosophie des Nic. v. Cues, zugleich das Element, wodurch er über das Mittelalter hinauswächst, besteht in

der Verbindung dieses Gedankencomplexes mit mathematischen Erörterungen. Ohne Kenntniß und Berücksichtigung seiner Mathematik geht also unseres Erachtens eine Darstellung seiner Philosophie fehl. — Noch müssen zwei Punkte berührt werden. Einmal weicht in Behandlung der Schriften des Nicolaus von Cusa Herr Uebinger, namentlich was die Zeitbestimmung angeht, in einigen Punkten von den Ansichten Scharpff's ab, ohne seine Behauptungen begründet zu haben; diese Begründungen sind auf jeden Fall nachzuholen. Ferner ist ihm eine Unterscheidung einer dreifachen Entwicklungsstufe in der Philosophie des Nic. v. Cusa eigenthümlich. Der ersten Stufe gehören ihm die Schriften von 1439—54, also von „de docta ignorantia“ bis „de beryllo“ zu. Die zweite Entwicklungsstufe erblickt er in der Schrift de possest, die dritte Stufe umfaßt: de venatione sapientiae 1463, de ludo globi 1463, de apice theoriae 1464 und compendium 1464. Eine nähere Untersuchung dieser Ansicht ergab mir, daß die Schrift „de possest“ nicht ein neues System, sondern höchstens den Uebergang zu einem solchen durch neue Fassung des Princips enthalte, daß sie mit der Schrift de beryllo, wie mit der de visione Dei, welche der ersten Stufe zugehören, inhaltlich genau zusammenhängt, und daß sie andererseits auch von den Schriften der dritten Stufe nicht scharf getrennt werden kann; denn sie theilt mit ihnen den Grundgedanken: Analyse des Absoluten durch Anwendung der modalen Kategorien. Es blieb mir daher zunächst die Annahme eines doppelten Systems — etwa wie bei Schelling — übrig, wobei das frühere System vom Gedanken der Coincidenz der Gegensätze im Absoluten beherrscht wäre, während im zweiten System die Auffassung des Absoluten unter dem Gesichtspunkt der modalen Kategorien maßgebend wäre und die Schrift de possest den Uebergang bildete. Näheres Nachdenken erwies mir aber auch diese Unterscheidung als unhaltbar. Wenn man de docta ignorantia lib. I cap. XVI recht durchdenkt, so ist darin die spätere Philosophie ebenso enthalten, wie in de venatione sapientiae cap. XII die frühere als integrirender Bestand-

theil aufgenommen ist. Es bleibt also nichts übrig, als die Philosophie des Nicolaus von Cusa als eine einheitliche aufzufassen, die auf ursprüngliche Weise in den Schriften: de docta ignorantia und de conjecturis dargestellt wurde, während die spätern Schriften Erweiterungen, Erläuterungen, Fortbildungen einzelner Punkte sind. Solche Fortbildungen des Princips läugne ich nicht, ein zweites und drittes System vermag ich nicht zu finden. — Die Aufzählung der neuern Literatur über Nic. von Kues läßt Herr Ueb. leider ohne kritische Bemerkungen, auch ist sie nicht ganz vollständig, da Schriften von Jaeger, Stumpf &c. fehlen. — Der Darstellung der Philosophie des Nic. von Kues schickt der Herr Verf. die Bemerkung voran, daß es bis jetzt an einer Darstellung dieser Philosophie aus einem einheitlichen Gesichtspunkte fehle. Sollte nicht die stetig fortschreitende Entwicklung unsres Schriftstellers einen solchen Versuch überhaupt unmöglich machen und uns veranlassen, an Stelle der Entwicklung eines Systems des Nic. von Cues aus einem einheitlichen Gesichtspunkt die Entwicklung der verschiedenen Gesichtspunkte zu setzen, unter denen unser Philosoph das Absolute, die Erkenntniß und ihre Beziehung auf einander betrachtet. Wenn der Herr Verf. in der Erkenntnißlehre den einheitlichen Gesichtspunkt des Systems sieht, so halte ich das zwar nicht für falsch, aber für einseitig. Das Gedankensystem, an dem auch Nic. von Cues Antheil hat, bewegt sich um zwei Pole: den Gedanken Gottes oder des Absoluten und den Gedanken der Erkenntniß in ihrem Zusammenhange mit der Liebe und setzt diese Begriffe in Beziehung auf einander. Erst durch das Verständniß dieser Relation erschließt sich das Centrum des Systems, und es ist daher ebenso einseitig, wie es freilich zeitgemäß ist, den intellectuellen Factor allein in den Vordergrund zu stellen. Darin liegt der Grund, warum ich Ueb.'s Eintheilung einer Darstellung des Systems des Nic. von Cues in die drei Theile: 1) Vom Werden des Erkennens, 2) Vom Wirken des Erkennens, 3) Wirkung des Erkennens, mehr für eine künstliche, subjective Construction, als

für die objective Gliederung des Systems halte; ich selbst würde für die Darstellung diese Dreitheilung unbedingt aufgeben. Der von dem Herrn Verf. befolgten Methode, der Darstellung der Philosophie ganze Schriften, bezüglich größere zusammenhängende Abschnitte derselben zu Grunde zu legen, zolle ich unbedingt Beifall. In der Ausführung freilich würde ich nicht unerheblich abweichen. Herr Uebinger giebt die chronologische Reihenfolge der Schriften und ihren geschichtlichen Zusammenhang völlig auf, und analysirt im ersten Abschnitt: „compendium", im zweiten Abschnitt: „de conjecturis" und „de mente", im dritten Abschnitt: erste Entwicklungsstufe: „de docta ignorantia", mittlere Entwicklungsstufe: „de possest", letzte Entwicklungsstufe: „de venatione sapientiae", nebst „de apice theoriae". Der objective Sachverhalt ist der, daß die Bücher „de docta ignorantia" und „de conjecturis" den Grundstamm des Systems enthalten; die drei ersten Bücher des Idioten zeigen eine Neubearbeitung desselben, darunter das Buch „de mente" eine Umarbeitung von „de conjecturis". Die übrigen Schriften, die in chronologischer Folge zu analysiren wären, sind stets erneuerte und vervollkommnete Darstellungen desselben Grundprincips und Systems. — Die Analysen Ueb.'s sind durchweg ihrer Bündigkeit, Durchsichtigkeit und Uebersichtlichkeit wegen zu loben. Die Frage, welche der Herr Verf. am Schluß seiner Abhandlung nach der Stellung aufwirft, welche Nic. von Cusa in der Geschichte der Philosophie gebührt, beantworte ich dahin, daß ich ihn weder mit J. E. Erdmann der Scholastik, noch mit Ueberweg der Neuzeit zurechnen kann. Er anticipirt zu viel Gedanken der neuern Philosophie, um Scholastiker zu seyn, er hängt zu sehr an mittelalterlichen Voraussetzungen, um der Neuzeit zuzugehören. So bildet er eine Uebergangserscheinung; und wenn auch seine philosophischen Schriften ebenso wenig zu einer Reform der Philosophie dienen konnten und können, wie seine Bemühungen um Pabstthum und Klöster zur eigentlichen Reformation der Kirche, so wollen wir doch nicht verkennen, daß seine Werke „Philosopheme eines Deutschen über göttliche Dinge" enthalten und dieselben als

integrirenden Bestandtheil der Geschichte unserer nationalen Philosophie betrachten. —

IIa. Dr. Richard Falckenberg: Aufgabe und Wesen der Erkenntniß bei Nicolaus von Kues. Dissertation zur Erlangung der venia docendi etc. Breslau, Verlag von Wilhelm Koebner, 1880.

IIb. Derselbe: Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Erkennen. Breslau, Verlag von Wilhelm Koebner, 1880.

Diese beiden Schriften gehören in der Art zusammen, daß die Habilitations-Dissertation von zwei Abschnitten der größern Schrift: „Weltstellung und Aufgabe der Erkenntniß" und „Das Wesen der Erkenntniß" gebildet wird, die hier in fortlaufender Darstellung des ganzen Systems im bessern und verständlichern Zusammenhange erscheinen, während dieselben in der akademischen Abhandlung doch etwas unvermittelt neben einander stehen. Um so mehr kann sich die Besprechung an die zweite Schrift allein halten. Sie besteht aus einer knapp gehaltenen Einleitung, der Auseinandersetzung des Systems und einigen Schlußbemerkungen. Der Herr Verf. beginnt S. 1—2 mit einer kritischen Uebersicht über die bisherige Literatur über Nicolaus von Kues, die selbständiges Urtheil verräth, doch ist sie nicht ganz vollständig. — Einzelne Urtheile wie das über F. A. Scharpffs Leistungen auf diesem Gebiete würde ich noch modificiren; sein bedeutendstes Verdienst bildet die Biographie und die Einzeluntersuchungen und Analysen der Schriften. — In Bezug auf die Frage (S. 3—4), ob das System des Nic. v. Kues dem Mittelalter oder der Neuzeit angehört, habe ich mich schon oben dahin ausgesprochen, daß ich ihn für eine Uebergangserscheinung halte, da er einerseits noch auf den Grundlagen des Mittelalters ruht, während er andererseits wichtige Begriffe der Neuzeit anticipirt. Im Wesentlichen stimmt Herr F. wohl damit überein, doch hätte er sein Urtheil durch ein zusammenfassendes Gesammtbild, auch neben und nach Eucken's auch von mir hochgeschätzten Abhandlung — im XIV. Bande der philosophischen Monatshefte — näher begründen können. Mit der vorzüglichen

Berücksichtigung der Erkenntnißlehre bei Nic. von Kues (S. 5) sind wir um so mehr einverstanden, als der Herr Verf. unsere Ansicht theilt, daß in ihr nur der eine Faktor dieser Philosophie zu suchen ist, ebenso wird mit Recht S. 6 auf die mannigfachen Widersprüche bei Nic. Cus. aufmerksam gemacht, die uns unsererseits an dem Vorhandenseyn eines wirklichen Systems bei ihm zweifeln lassen. Als Lücke in der Einleitung muß ich es aber bezeichnen, daß sich Herr F. der selbständigen Untersuchung über den Entwicklungsgang des Nic. v. Kues und der kritischen Behandlung der einzelnen Schriften entzogen hat. Die Berufung auf Scharpff kann diese Lücke nicht ausfüllen, denn von der Beantwortung der hier einschlägigen Fragen ist die ganze selbständige Darstellung des Systems abhängig. —

Wenden wir uns zur Hauptuntersuchung.

Den Hauptbestandtheil unserer Schrift bildet der Versuch einer Reconstruction der Philosophie des Nicolaus von Cues als System, der wohl geeignet ist, mit allen wichtigen Grundgedanken desselben bekannt zu machen und in die Lectüre der Schriften desselben einzuführen. Er verdient aus vielfachen Gründen Anerkennung. Während es die Vorgänger, welche über diesen Gegenstand geschrieben haben, nicht viel über einen skelettartigen Grundriß der Hauptgedanken gebracht haben, tritt uns hier eine nach Umfang und Inhalt vollständige Uebersicht über die Hauptbegriffe unseres Philosophen entgegen. Die Darstellung ruht auf einer umfassenden Belesenheit des Verf. in seinem Autor; Herr F. besitzt die Kunst alles Einzelne unter höchsten Gesichtspunkten klar zusammenzufassen, seine Schreibart ist durchsichtig, sein Plan wohl durchdacht. Diese Anerkennung schließt nicht aus, daß Ref. Manches anders gewünscht und gemacht hätte. Wir würden diese Philosophie mehr von Seiten ihres Werdens, ihres unabgeschlossenen Charakters, überhaupt nicht als System dargestellt haben. Sollte letztere Darstellung aber einmal maßgebend seyn, so würden wir uns gefragt haben, auf welche Systeme des Mittelalters sich Nic. von Cues bezieht, worin seine Tendenz besteht, worin das neue Princip zu suchen

ist, wodurch er die Philosophie des Mittelalters weiter bildet und über sich hinausführt. Es hätte das von selbst zu einer Voranstellung des Capitels über die docta ignorantia und damit zu einer andern Construction des Systems geführt; es hätte das die eigenthümliche Verbindung von Philosophie und Mathematik bei Nic. v. K. hervortreten lassen. Ref. hätte sich wie Herr Ueb. in seiner oben angezeigten Abhandlung an größere zusammenhängende Stellen, nicht an einzelne Sätze des Nic. v. K. als Grundlage der Darstellung gehalten, überhaupt die Schriften mehr nach Perioden der Entwicklung des Schriftstellers auseinandergehalten. — Doch skizziren wir kurz den Gang, welchen unsere Schrift einschlägt. Sie beginnt mit der Darstellung der Theologie in dem Abschnitt „Gott und Welt" S. 8—27 ohne Voranstellung des erkenntnißtheoretischen Gesichtspunkts, der in dieser Lehre Nic. von K. eigenthümlich ist. Auch scheint mir die Relation von Gott und Welt, welche Hr. F. hier vorangehen läßt, doch erst durch die nachfolgende Lehre von der Schöpfung ihr rechtes Licht zu erhalten. Als Grundbestimmung des Absoluten erscheint der Begriff der unendlichen Einheit; der Unterschied zwischen Gott und Welt wird in fünf Punkten zusammengefaßt:

1. Endlichkeit ist Relativität und Begrenztheit; in der Welt herrscht der Comparativ. Gott dagegen ist das absolute Maximum und Minimum, der Superlativ schlechthin.
2. Relativität oder Endlichkeit bedeutet zugleich Zufälligkeit oder Abhängigkeit; die Dinge sind nicht aus sich. Gott ist absolute Nothwendigkeit und Aseität.
3. Endlichkeit ist Concretheit und Einzelheit, Gott ist das Abstracteste, Einfachste, Universalste zugleich Singulärste.
4. Mit der Concretheit ist eine Vermischung der Wirklichkeit mit Möglichkeit und Materialität verknüpft. Gott ist purus actus, Wirklichkeit und Immaterialität. Er ist die Wirklichkeit der Möglichkeit (possest) und damit die absolute Möglichkeit.
5. Endlichkeit ist Andersheit, d. i. Entfaltung in Vielheit,

Verschiedenheit; Unendlichkeit ist Einheit, die zugleich als Dreieinigkeit aufzufassen ist.

Zeigt sich Gott somit als Gegentheil der Welt, ist er keins von allen Dingen und scheint die dualistische Weltansicht gerechtfertigt, so soll damit doch der Satz gleichen Werth haben: Gott ist jedes Ding; und ist es ebenso als er es nicht ist. Die pantheistische Auffassung scheint gleiche Berechtigung zu haben; und anstatt den Gegensatz der beiden Weltanschauungen in höherer Einheit zu überwinden, wie er wohl beabsichtigt, bleibt Nic. von Cues in ihrem unvermittelten Widerspruch hängen; so wenigstens die Darstellung F.'s. In den Begriffen: Seyn, Leben, Erkennen und Wollen findet der Herr Verf. das Gemeinsame zwischen Gott und Welt. Gemeinschaftlich diesen Gebieten sey der Begriff der Kraft und Thätigkeit. Es wird dann durchgeführt, in welchem Sinne diese Prädicate von Gott und Welt auszusagen sind, wobei doch auch hier die durchgreifendsten Unterschiede sich bemerklich machen, sodaß das pantheistische Element keinesfalls prävalirt. Danach wird Gott als unbegrenzte Thätigkeit, als die Urkraft, das Urkönnen, als das absolute Seyn, das absolute Leben, das absolute Erkennen, das absolute Wollen, als unendlicher Geist, als Trinität in der Trias: Geist, Wahrheit, Wille, als die präcise Wahrheit und das höchste Gut bestimmt. Zugleich tritt mit dem Begriff der Thätigkeit, des Erkennens und Wollens der der Freiheit auf. Waren dies die Prädicate Gottes im Verhältniß zur Welt, so fragt es sich dann, wer oder was Gott an sich sey. Hier erscheint er als das schlechthin transscendente Wesen, das unaussprechlich, unfaßbar, über alle Namen und Begriffe ist. Er ist allein sich selbst bekannt; wir wissen von ihm nur, daß er unwißbar ist. Allerdings sucht diese negative Theologie in ihr affirmatives Gegentheil überzuschlagen, doch ohne Entschiedenheit und Klarheit; nur scheint Nic. von Kues den Fortschritt zu einer immer präcisern Erkenntniß Gottes zuzugeben. — Der Eindruck, welchen diese Theologie auf uns macht, ist der der mystischen Theologie überhaupt; sieht man blos auf die Worte, so ist der Schein des Pantheismus

nicht gemieden, doch liegt dieser schwerlich in Absicht und Tendenz der Mystiker. Es kam ihnen nur auf eine tiefere Fassung des christlichen Begriffs der Dreieinigkeit an. Sie wollen Theisten seyn.

Ein Gleiches gilt wohl vom Begriff der Schöpfung cap. II S. 28—32. Ref. würde hier umgekehrt, wie der Herr Verf., erst aus dem Begriff der Schöpfung den Begriff der Welt entwickelt haben. Völlig stimmen wir bei, daß wir an dem von Nic. von Cues gebrauchten Ausdruck Emanation keinen Anstoß nehmen dürfen, da er wesentlich etwas anderes darunter versteht als die Neuern, ebenso wenig ist dem Begriff der explicatio völlig der heutige Begriff der Entwicklung identisch, doch wird man Analogien nicht läugnen. Die Tendenz des Nic. v. Kues ist wohl auch hier, erhaben über den Gegensatz streitender Ansichten und im Versuch sie zu vermitteln, den christlichen Begriff der Schöpfung zu erläutern, so weit das der Begriff der docta ignorantia zuläßt. Das Unzulängliche des Unternehmens ist darin bereits ausgesprochen. Besonders scharf ist in des Verf. Schrift die Bedeutung des Begriffs „Contingens“ für das Wesen der Welt hervorgehoben und der Unterschied zwischen Nicolaus von Cues und Duns Scotus beleuchtet, wie auch in der Fassung des Schöpfungsbegriffs wiederum der Widerspruch zwischen der Tendenz und Leistung unseres Philosophen hervortritt. — Der dritte Abschnitt unserer Schrift „die Kosmologie“ S. 33—41 handelt der Hauptsache nach von dem System der Stufen, in welche sich N. v. K. die Welt gegliedert denkt. Herr F. zählt die verschiedenen Theilungen: nach der Kategorie der Unendlichkeit, nach dem Gesichtspunkt der Zeit, nach der Kategorie der Modalität und nach der Trennung des Organischen vom Unorganischen auf, und weist nach, wie die verschiedenen Systeme von Stufen sich theils kreuzen, theils mit einander parallel laufen oder zusammenfallen. Dem geht eine klare Auseinandersetzung der Lehre vom Universum und der Individualität voran. Hier erscheint als das Wichtigste die Durchführung der beiden metaphysischen Wahrheiten, daß Alles

in Jedem sey, und daß Jedes Alles auf besondere Weise enthalte. Die Consequenzen der Sätze für die Idee der Entwicklung werden berührt. Der vierte Abschnitt: „Vom Zweck der Welt" S. 42—48 führt aus, daß wir bei Nic. von Kues das Motiv der schöpferischen That Gottes in seiner Güte, d. i. in seiner Vollkommenheit zu suchen haben, während der Zweck der Schöpfung die Vollkommenheit und das Wohl der Geschöpfe ist. Dieser Zweck wird durch das bloße Daseyn der Dinge nicht völlig erreicht, es ist vielmehr die Aufgabe der Welt zu Gott, von dem sie ausgegangen ist, zurückzukehren. Diese Rückkehr geschieht im Wesentlichen durch intellectuelle Arbeit, durch Erkenntniß, die hier in ihrer ethischen Bedeutung erscheint, und dies führt auf das V. Capitel, mit dem die Habilitationsschrift des Herrn Verf. begann: Ueber Weltstellung und Aufgabe der Erkenntniß S. 49—79. Der Herr Verf. zeigt, wie in der Erkenntniß sich der Rückgang des Endlichen zum Unendlichen vollzieht. Erkennen sey einerseits in Bezug auf den Gegenstand der Erkenntniß eine Bewegung von der Vielheit zur Einheit, ein Einigen; es sey andererseits in Bezug auf das erkennende Subject eine Bewegung von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, ein Verwirklichen. Dies wird sowohl in Bezug auf die individuelle Entwicklung des Einzelnen, wie in Bezug auf den Entwicklungsgang der Menschheit durchgeführt und die Grundzüge dessen gezeichnet, was man eine Philosophie der Geschichte bei Nic. v. K. nennen kann. Von besonderm Interesse dabei ist der sittliche und religiöse Werth, der dem Erkennen beigelegt wird. — Darauf werden in zwei Capiteln: „Vom Wesen der Seele und ihrem Verhältniß zum Körper" S. 80—85 und „Das Erkennen in seinem Verhältniß zu den übrigen Seelenfunctionen" S. 86—94 die psychologischen Bestimmungen nachgeholt, die eigentlich der ethischen Betrachtung der Erkenntniß voraufgehen sollten. Die Seele wird durch die Begriffe der Substanz, der Kraft und der Bewegung definirt. Sie ist eine, vom Körper unabhängige, sich in verschiedenen Kräften bethätigende, den Erkenntnißobjecten sich verähnlichende, einheitliche Substanzbewegung. Auf ihrem

Begriff, wie auf der Beschaffenheit ihrer Produkte beruht der Beweis ihrer Unsterblichkeit. Ihre wesentlichste Thätigkeit ist das Erkennen, der Körper ist das Organ, das sie zur Thätigkeit erregt. Die Begriffsbestimmung über das Verhältniß von Seele und Körper erinnert ganz an Plotin, und ebenso sind dem Neuplatonismus die Lehren über die Theile und Entwicklungsstufen der Seele entlehnt. Indem das Erkennen die wesentlichste Seelenfunction bildet, erscheinen die übrigen Thätigkeiten der Seele in Abhängigkeit davon. Wille, Gefühl und Glaube sind theils Stufen, theils Vorbedingungen, theils Nebenerfolge der erkennenden Thätigkeit; namentlich ist der Glaube theils Vorstufe, theils Ersatz des Wissens. Das Erkennen wird bald als Ziel, bald als Quelle für alle Seelenfunctionen betrachtet. Eilen wir über die interessante Ausführung hinweg, so kommen wir zum zweiten Capitel der Habilitationsschrift: Vom Wesen der Erkenntniß S. 99—111. Die Wichtigkeit dieses Capitels ergiebt sich leicht aus dem geführten Nachweis, daß bei Nic. v. Kues die metaphysischen Keime aller modernen Systeme sich finden. Der Fichte'sche Idealismus, wie die Monadologie des Leibniz, der Phänomenalismus der Positivisten nicht weniger als die theosophische Mystik finden ihre Wurzelbegriffe in diesem Systeme vereinigt. Daß diese Principien neben einander in einem System erscheinen können eröffnet uns auch wohl die Aussicht auf ihre mögliche Vereinigung in einem höhern Princip, wie sie jedenfalls in der Tendenz des Nic. v. Kues lag. Von großem Interesse sind auch die weitern Bestimmungen über den Begriff des Erkennens. Erkennen ist ein Messen, Entfalten, Abbilden, sich Verähnlichen. Wir erkennen nur, was wir sind, in uns haben oder aus uns hervorbringen. So erkennt der Geist die Dinge 1) weil er sie ist und zwar auf wahrere Weise, als sie in sich sind, 2) weil er sie complicativ, potentiell ist. Andererseits wird behauptet daß 3) das Subject das Object nicht wie es ist, sondern wie es ihm erscheint, erkennt und 4) daß sich das Subject dem Object erkennend zu verähnlichen vermag. Es entwickeln sich aus diesen Sätzen die vier an-

gedeuteten metaphysischen Standpunkte. — Auch die beiden Schlußcapitel unserer Schrift gehören der Erkenntnißtheorie zu. Das Capitel über die „docta ignorantia“ setzt richtig den Begriff derselben auseinander und führt ebenso überzeugend den Satz durch, daß eine Skepsis von Nic. v. Kues weder beabsichtigt, noch durchgeführt sey. Das letzte Capitel S. 126—158 verbreitet sich über die vier Erkenntnißstufen: Sensus, ratio inferior (Phantasie), ratio superior (Verstand), intellectus, und gehört zum Klarsten, was sich bei Nicolaus von Kues findet. Wer mit platonischen und neuplatonischen Gedankencomplexen bekannt ist, wird hier manchem Bekannten begegnen.

Aus dem Schlußwort unserer Schrift heben wir anerkennend den Nachweis der Uebereinstimmung hervor, die zwischen der Philosophie des Nicolaus v. Kues und der Fichte's besteht. Ebenso richtig ist es, daß es Ideen Plotin's sind, welche wie bei Nicolaus von Kues, so im Idealismus des XIX. Jahrhunderts lebendig geworden sind. Nur ist die Quelle, auf die sowohl Fichte, wie Schelling hinweisen, von ihnen nicht erschöpft worden, es liegen noch tiefere Anregungen zu einem System des Ideal-Realismus darin verborgen. Das Studium des Nicolaus von Kues kann namentlich durch seine Erkenntnißtheorie der Ausbildung dieses Systems förderlich werden, freilich müßte dieselbe dann aber die ihr zukommende Stellung im Eingang des Systems erhalten. Der Haupteinwand, den ich gegen Herrn F.'s Darstellung erheben würde, ist der, daß er in seiner Abhandlung alle Ethik in Logik auflöst und verflüchtigen läßt. Das scheint mir doch nicht ganz im Sinne des christlichen und katholischen Cardinals zu seyn; denn auch zugegeben, daß der Intellectualismus bei ihm vorwiegt, so verringert das doch nicht die Bedeutung des ethischen Begriffs der Liebe. Der letztere Begriff kommt aber in vorliegender Darstellung nicht recht zur Geltung, während er eine der Angeln ist, in denen sich die Systeme dieser Gattung bewegen.

Arth. Richter.

Erziehung als Wissenschaft.

Mit Beziehung auf das jüngst erschienene Werk: Erziehung als Wissenschaft. Von Alexander Bain, Professor der Logik an der Universität zu Aberdeen. Autorisirte Ausgabe. Internationale wissenschaftliche Bibliothek, XLV. Band. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1880.

Mit dem Aufbau einer wissenschaftlichen Pädagogik, deren Grundsätze den Streitigkeiten der Parteien entrückt werden und der Thätigkeit des Erziehers als feste Angriffspunkte dienen könnten, hat es noch seine guten Wege. Wohl sind Diejenigen, für welche die Fragen der Erziehung überhaupt Gegenstände strengeren Nachdenkens sind, darüber einig, daß es solcher Grundsätze für die erzieherische Thätigkeit bedarf, wenn nicht die intellectuelle und sittliche Entwickelung der kommenden Geschlechter von den Zufällen einer unsicher tappenden Praxis abhängig gemacht oder durch das Festhalten an abgelebten Systemen, welche den Ergebnissen wissenschaftlicher Forschung Hohn sprechen, gefährdet werden soll. Allerdings hat es die moderne Philosophie an Bauplänen für eine wissenschaftliche Pädagogik nicht fehlen lassen. Stellenweise sind Baumaterialien und Werkzeuge herbeigeschafft, Messungen und Nivellirungen vorgenommen, Grenzen abgesteckt, Gerüste und Mauern aufgeführt, Grundsteine gelegt worden. An Wegweisern fehlt es nicht; aber es sind noch viele Schritte bis zum Ziel zurückzulegen. Manche wichtige Vorarbeit ist geleistet, aber die größeren Aufgaben sind noch auszuführen. In den unvollendeten Bauplänen ist manches richtige Detail, das der größeren Arbeit zu gute kommen wird. Es bedarf aber der vereinigten Arbeit vieler Kräfte, um die einzelnen Aufgaben in richtigem Zusammenhang zu entwickeln und zu lösen. Dazu bedarf es der Einheit des Bauplanes, wenn nicht das Ergebniß derselben gefährdet seyn soll. Auf dieses Ziel weisen die Bestrebungen auf dem Gebiete der theoretischen Pädagogik.

Durch die Anerkennung der Thatsache, daß die systematische Grundlegung einer wissenschaftlichen Pädagogik zur Stunde noch ein Postulat, ein theoretisches Ideal ist, das die vereinigte

Arbeit vieler Forscher zum Zwecke seiner Realisirung fordert, wird das Verdienst der Bahnbrecher und Begründer der theoretischen Pädagogik nicht geschmälert und der Werth der emsigen Arbeit ihrer Jünger nicht in Abrede gestellt. Unbestritten bleibt das Verdienst Herbart's, ungeschmälert der Werth seiner großartigen Leistung als Bahnbrecher der Pädagogik, deren Segen in mancher Hinsicht erst offenbar werden dürfte, wenn die Wissenschaft weit über den Rahmen derselben hinausgewachsen seyn wird. Wie sehr aber Diejenigen, welche mit dem Aufwand hervorragender Geisteskraft das pädagogische Gebiet bearbeiteten, des Zwecks und der Resultate ihrer Arbeiten sich bewußt bleiben mußten, dafür legt ein Ausspruch Herbart's beredtes Zeugniß ab, der ein ebenso selbstbewußtes wie besonnenes Bekenntniß des Werthes der eigenen Thätigkeit enthält. „Pädagogik als vollendete Wissenschaft könnte nur gebaut werden auf die Vollendung aller übrigen Wissenschaften. Wo sie leicht erscheint, verräth sie die Kindheit, worin sie in der That gegenwärtig noch liegt. Es ist nicht mein Vorgeben, als könnte ich die vollendete Wissenschaft lehren. Aber etwas stark an ihre Grenzen zu stoßen, und eben dadurch Gelegenheit zu manchen Betrachtungen zu geben über den Zusammenhang der Studien unter einander und mit dem Leben und über unsere noch so sehr rohe Ansicht dessen, was den gebildeten Menschen macht, dazu werde ich mir Hoffnung machen dürfen." (Aphorismen zur Pädagogik.)

Mit Recht weist Herbart gelegentlich darauf hin, daß die „gelingende Praxis" durchgehends der Theorie vorausgeht. Es ist damit ein Gesetz ausgedrückt, das nicht nur für die Pädagogik, sondern für alle Disciplinen gilt, die in einem praktischen oder normativen Theil gipfeln oder deren Principien eine Anwendung auf dem Wege der Praxis oder Kunst zulassen und fordern. „Sehr große Erfindungen hatten ihren Ursprung in Zeitaltern, welche noch an keine Theorie dachten." (Herbart.)

Aber mit dieser Einsicht, welche die Richtung der thatsächlichen Entwickelung feststellt, geht nothwendigerweise die Erkenntniß der Bedeutung wissenschaftlicher Principien, Einsichten

und Methoden für Kunst und Praxis Hand in Hand. Die Erziehung bildet für sich keinen Zweig der Wissenschaft, sondern ein großes Gebiet praktischer Thätigkeit. Aber die Kunst der Erziehung bedarf der Erziehungswissenschaft, ohne welche sie der festen Angriffspunkte, der regulativen Grundsätze entbehren müßte, welche das Vehikel jeder höheren Entwicklung sind.

Es wurde mehrfach zur Beleuchtung dieser Beziehung zwischen Theorie und Praxis auf das Verhältniß der theoretischen Medicin zu der medicinischen Praxis, auf die Gebiete der Politik, der Technik, der schönen Künste hingewiesen. Aber die Uebereinstimmung betrifft in der Hauptsache nur den einen Punkt, daß die einigermaßen entwickelte, also die zweckmäßig und zielbewußt handelnde, sichergehende Praxis der wissenschaftlichen Principien nicht entbehren kann, daß sie vielmehr auf der Höhe ihrer Entwicklung nur eine bewußte Anwendung dieser Principien auf die Einzelfälle der Erfahrung ist. In diesem Sinne liegt jeder Pädagogik, jedem theoretischen Räsonnement über die Aufgaben und Mittel der Erziehung der gleiche Gedanke zu Grunde. Bei großer Verschiedenheit der Methoden weisen diese vielfach entgegengesetzten Bestrebungen auf das eine Ziel hin: die Theorie der Erziehung auf feste, einhellig anerkannte, wissenschaftliche Grundlagen zu stellen, um im Zusammenhang ihrer wissenschaftlichen Principien die Angriffspunkte für die Praxis oder Kunst der Erziehung zu finden.

Es ist demgemäß die Pädagogik eine jener Disciplinen, welche in ihrem theoretischen Theil Normativgesetze aufstellen und begründen, mit deren Anwendung auf empirische Einzelfälle sich der praktische Theil beschäftigt, indem er von diesen Anwendungen unmittelbar zur Ausführung hinüberleitet. Ueber den Erfolg der letzteren wird allerdings auch die subjektive Befähigung, der individuelle Takt, kurz die Persönlichkeit des Erziehers entscheiden. Aber dies beweist nichts gegen die Nothwendigkeit der wissenschaftlichen Schulung. Auch bei dem experimentellen Nachweis und der technischen Anwendung physikalischer Gesetze oder bestimmter Relationen der Naturerscheinungen ist

das Gelingen vielfach von den subjektiven Bedingungen der Geschicklichkeit, der Umsicht u. s. f. abhängig. Gleichwohl setzt im Allgemeinen die praktische Ausführung die theoretische Vertrautheit mit den Bedingungen voraus. Daher in der Pädagogik wie auf anderen Gebieten die Opposition gegen die Anmaßungen des „rohen Empirismus", welchem nach Herbart die „ganze bisherige Pädagogik", mithin alles, was den Anfängen einer wissenschaftlichen Pädagogik voranging, angehört.

Herbert Spencer hat in seiner „Erziehungslehre" an gutgewählten Beispielen gezeigt, daß jede Kunst gewisse Principien der Wissenschaft voraussetzt, da sie ihrer Anwendung nicht entrathen kann. Er bezog sich insbesondere auf die Gebiete der Kunst im engeren Sinn, der sog. schönen Künste. Indem wir aber im weiteren Sinne die Kunst als Praxis, als zweckbewußte Thätigkeit, als Technik ins Auge fassen, nehmen wir jene Einsicht a potiori für die Kunst der Erziehung in Anspruch. Wir meinen mit Herbart: es gebe eine „Vorbereitung auf die Kunst durch die Wissenschaft; eine Vorbereitung des Verstandes und des Herzens vor Antretung des Geschäfts, vermöge welcher die Erfahrung, die wir nur in der Betreibung des Geschäfts selbst erlangen können, allererst belehrend für uns wird. Im Handeln nur lernt man die Kunst, erlangt man Takt, Fertigkeit, Gewandtheit, Geschicklichkeit; aber selbst im Handeln lernt die Kunst nur Der, welcher vorher im Denken die Wissenschaft gelernt, sie sich zu eigen gemacht, sich durch sie gestimmt, — und die künftigen Eindrücke, welche die Erfahrung auf ihn machen sollte, vorbestimmt hatte". (Rede bei Eröffnung der Vorlesungen über Pädagogik. S. W. W. Bd. XI p. 61 f.)

In diesem Sinne ist die Wissenschaft der Erziehung die Voraussetzung und die Vorschule der Kunst der Erziehung. Dieses Verhältniß ist auch der wissenschaftliche Rechtstitel einer Erziehungslehre oder der theoretischen Pädagogik. Andernfalls wäre über ein unsicheres Tappen und Versuchen in der Erziehung nicht gradezu hinauszukommen.

Daß aber die Erziehungslehre, als normative Disciplin,

in erster Linie an die Naturgesetze der menschlichen Organisation anknüpfen muß, damit eine Befolgung der von ihr aufgestellten Normativgesetze nicht durch den Widerstreit mit den der menschlichen Willkühr entrückten Naturgesetzen unmöglich gemacht werde, leuchtet fürs Erste jedem ein, der mit den Grundbegriffen des wissenschaftlichen Denkens vertraut ist. Die Pädagogik ist eine im eminenten Sinne anthropologische Disciplin, welche einer breiten Grundlage physiologischer und psychologischer Thatsachen und Gesetze nicht entrathen kann. Ohne diese Wurzeln im positiven Wissen wäre eine wissenschaftliche Entwicklung der Pädagogik nicht leichter möglich, als die der Heilkunde ohne Physiologie. Damit sind auch die Voraussetzungen angedeutet, mit welchen die Langsamkeit der Entwicklung zusammenhängt. Dies gilt für die Theorie wie für die methodische Praxis auf höheren Entwicklungsstufen.

Die pädagogische Arbeit muß sich, wie dieß Herbart eindringlichst gefordert hat, auf umfassende wissenschaftliche Grundlagen stützen. Aber auch hier ist der Fortschritt nur durch muthige Arbeit auf dem bereits eroberten Terrain zu gewinnen. Deshalb sind Versuche, welche mit dem Besitzstand der Physiologie und der Psychologie und auf Grund verbürgter wissenschaftlicher Ergebnisse unternommen werden, für sich dankenswerth. Leider fehlt es einem großen Theil der Arbeiten, welche seit Herbart auf dem Gebiete der Pädagogik erschienen sind, an der umfassenden wissenschaftlichen Grundlage, von welcher der Zusammenhang des Systems der Erziehung mit den wichtigsten Thatsachen der Erfahrung und den allgemeinen Gesetzen menschlicher Organisation abhängt. Es fehlt insbesondere in zahlreichen Fällen an der unumgänglichen Berücksichtigung der physiologischen und psychologischen Voraussetzungen, welche nicht aus den abstracten und dogmatischen Lehrsätzen einer Psychologie metaphysischer Richtung, sondern lediglich aus den Ergebnissen wissenschaftlicher Forschung zu gewinnen sind. Nach dieser Seite mußte auch Herbart die Lösung mancher fundamentalen Aufgaben späteren Bearbeitern seines eigensten Gebietes überant-

worten. Ihm erwächst aus dieser Ueberwälzung der Arbeit kein Vorwurf, da zu seiner Zeit mehr als heute die wissenschaftliche Erforschung der physiologischen, wie im Besonderen der psychologischen Erscheinungen und Gesetze, in den Anfängen stand. Die berufensten Schüler und Jünger Herbart's haben seine Erbschaft angetreten und beschränkten sich in der Folge hauptsächlich auf die weitere Bearbeitung derjenigen Gebiete, welche er von der psychologischen Seite und mit dem verfügbaren wissenschaftlichen Besitzstand der Psychologie mit besonderem Erfolg beherrschte. Diejenigen Theile der elementaren Pädagogik, welchen in erster Linie die neueren Ergebnisse physiologisch-psychologischer Forschung zu gute kommen, erfreuen sich, im Ganzen betrachtet, geringerer Pflege seitens der Pädagogen von Fach. Ein großer Theil der einschlägigen Literatur betrifft die Methodik des Unterrichts in den Mittelschulen. Insbesondere sind die regen Bemühungen um die Entwicklung der Methoden für die einzelnen Gegenstände des Mittelschulunterrichts anzuerkennen. Aber diese Anerkennung verbindet sich für denjenigen, der vom philosophischen wie vom socialen Gesichtspunkte das ganze Gebiet ins Auge faßt, nicht nur mit der Einsicht, daß mittels der Ergebnisse physiologischer und psychologischer Forschung noch der größte Theil der fundamentalen Arbeit auf den Gebieten der elementaren Erziehung zu leisten ist, sondern auch mit der anderen, daß die Unfertigkeit und Mangelhaftigkeit der elementaren Erziehung nothwendigerweise auf den Zustand und die Entwicklung der mittleren und höheren Stufen des Unterrichts und der Erziehung im Ganzen zurückwirken muß; daß die Ergebnisse emsiger Arbeit auf den letzteren Gebieten, in letzter Instanz erst in einem Lehrgebäude, das auf die elementaren Gesetze gegründet ist, werden im organischen Zusammenhang verwerthet werden können. Dies ist mit ein Grund dafür, daß in der theoretischen Pädagogik Vieles im Unfertigen und im Argen ist, daß es weniger an werthvollen Specialarbeiten als an einer wissenschaftlich systematischen Bearbeitung fehlt.

Gewiß verdienen die Bemühungen der berufenen Jünger Herbart's um die pädagogische Schulung der Lehrer Anerkennung. Ist ja doch die ernste Zucht der Gesinnung und Stimmung, die Ausrüstung mit den allgemeinsten Grundsätzen, die sozusagen ethische Vorbereitung für die erzieherische Thätigkeit, von welcher Herbart die Aneignung des unerläßlichen pädagogischen Taktes abhängig macht, von hohem Belang. Die richtige Stimmung und echte Gesinnung ist viel, aber nicht alles. Es bedarf auch der wissenschaftlichen Schulung. Es bedarf in erster Linie der Kenntniß jener Thatsachen und Gesetze, deren bewußte und consequente Anwendung auf den Einzelfall jener Gesinnung ihren realen Werth giebt.

Andererseits haben die Arbeiten auf dem Gebiete der Gymnasialpädagogik, sowie die Specialarbeiten über die Methodik der einzelnen Lehrgegenstände ihre Bedeutung für das richtige System der Erziehung. Aber ihren wahren Werth können dieselben erst in dem systematischen Zusammenhang erhalten, in welchem auch dem elementaren und dem höheren Unterricht ihre Stellen angewiesen sind. Nur in dem richtigen System der allgemeinen Erziehung ist auch den im Einzelnen gefundenen empirischen Regeln und Normativgesetzen erfolgreiche Anwendung gesichert. In der Systemlosigkeit oder in den Schranken eines aprioristisch construirten Systems wird auch die Wirkung des Richtigen paralysirt.

Die Versuche, zu einem solchen System zu gelangen, mußten scheitern, sofern sie jener breiten Grundlage anthropologischer Kenntnisse entbehrten, ohne welche sich der Beobachter der Kenntniß seines Objekts par excellence begibt. Dieselben können auch nicht alsobald zu einem systematischen Gebäude führen, weil die anthropologischen Disciplinen, im Besonderen Physiologie und Psychologie noch manche Aufklärung schuldig sind. Aber die Vorarbeit, welche von diesen Seiten geleistet wurde, ist immerhin erheblich genug, um auf dem Grunde derselben Gerüste und Mauern von einiger Tragfähigkeit aufführen zu können; müßte auch der Ausbau im Einzelnen den glück-

licheren Besitzern bereicherter Naturerkenntniß vorbehalten bleiben. Auf Grund des gegenwärtigen Besitzstandes das wissenschaftlich Mögliche auszuführen, ist nicht allein verdienstvoll, sondern auch ein dringendes Bedürfniß. Auch das unfertige wissenschaftliche System verheißt bessere Erfolge als die Systemlosigkeit der dilettantischen Praxis oder das Festhalten an Systemen, deren Irrthümer das wissenschaftliche Bewußtseyn als Traditionen eines unwissenschaftlichen Dogmatismus, welcher die Gesetze des Lebens nicht beachtete, erkannt hat.

Diesem Bedürfniß einer Bearbeitung der pädagogischen Hauptprobleme auf einer umfassenden wissenschaftlichen Grundlage wurde bisher wenig Rechnung getragen. Die namhaften deutschen Autoren waren großentheils in anderen Richtungen beschäftigt. Es scheint gradezu, als sey die schwer zu bemessende Tragweite dieses Postulats von wenigen gewürdigt. Mit Recht durfte Herbert Spencer seiner Ironie freien Lauf lassen, indem er darauf hinwies, welche Wichtigkeit der richtigen Behandlung des Viehs, der Fische ꝛc. allenthalben beigemessen wird, wo man doch wenig geneigt ist, über die richtige Methode menschlicher Erziehung viele Worte zu verlieren.

Um so bereitwilliger müssen wir das Verdienst der englischen Autoren anerkennen, welche ihr Nachdenken auf jenes Postulat gerichtet und die Annäherung an das richtige System der Erziehung auf wissenschaftlicher Grundlage versucht haben. Obenan steht Herbert Spencer selbst, dessen Essays über die ersten Principien der Erziehung in höchst anregender Weise die wichtigsten Gesichtspunkte und Forderungen der elementaren Erziehung, wie die Aufgaben der Pädagogik im Ganzen, entwickelt und, ohne kurzerhand den Gegenstand erschöpfen zu wollen, in mancher Richtung heuristische Principien aufgestellt haben. (Vgl. Herbert Spencer's Erziehungslehre. Mit des Verfassers Bewilligung in deutscher Uebersetzung herausgegeben von Fritz Schultze. Jena 1874.) Es wäre wünschenswerth, auf die werthvollen Einzelheiten dieser Essays einzugehn, da dieselben mehr als die Menge der Schriften über Erziehung geeignet sind, Eltern und

Erzieher über die ersten Zwecke und Mittel der Erziehung aufzuklären und für ihre Aufgabe zu begeistern, indem sie ihnen mit wenigen Worten ein Kapital pädagogischer Einsicht schenken. Das nähere Eintreten auf diese Arbeit des berühmten englischen Philosophen, dessen stupende Gelehrsamkeit und geistige Universalität in unserer specialistischen Periode kaum ihresgleichen haben mag, muß indeß einer zusammenfassenden Charakteristik seines großangelegten philosophischen Systems vorbehalten bleiben.

Indem wir die Würdigung der pädagogischen Leistungen Spencer's der allgemeinen Charakteristik seiner Philosophie vorbehalten, wenden wir uns zu einem neueren Werke, das auch an das bezeichnete wissenschaftliche Postulat anknüpft. „Erziehung als Wissenschaft" betitelt Hr. Alexander Bain sein neues Werk, in welchem er einen erheblichen Theil der pädagogischen Hauptprobleme behandelt.

Der ausgezeichnete englische Logiker drückt selbst die Leistung seines Werkes im Vorwort dahin aus: er habe in demselben die „Kunst des Unterrichtens" so viel wie möglich „vom wissenschaftlichen Standpunkte aus" untersucht, was insbesondere eine „Prüfung und Verbesserung der gewöhnlichen Erfahrungsmaximen nach den bestbegründeten Gesetzen des Geistes" in sich schließe. Er habe insbesondere gesucht, die Beziehungen des Intellects und der Gefühle zur Erziehung darzulegen, der pädagogischen Terminologie eine „präcise Bedeutung" zu geben, den „Erziehungswerth" der üblichen Unterrichtsgegenstände festzustellen, die Aufeinanderfolge in der Entwicklung der Fähigkeiten psychologisch und das Abhängigkeitsverhältniß der Lehrgegenstände logisch zu untersuchen. Besondere Aufmerksamkeit wurde dem Anschauungsunterricht und der Erlernung der Muttersprache zu Theil. „Die Grundabsicht des Werkes richtet sich nicht sowohl gegen Irrthum als gegen Verwirrung." Hr. A. Bain erkennt die großen Fortschritte der Erziehungsmethoden an und geht so weit zu glauben, daß eine gänzliche Aenderung unseres Systems vergeblich erwartet würde. Aber er glaubt an die Möglichkeit von „Verbesserungen" und bezeichnet bei jedem Anlaß als ein

erstes Erforderniß für jeden Versuch einer Neugestaltung der Kunst des Unterrichtens: die „Theilung der Arbeit durch die Trennung nicht zusammengehöriger Uebungen".

Der Herausgeber der deutschen Ausgabe dieses, als Bestandtheil der „Internationalen wissenschaftlichen Bibliothek" erschienenen Werkes, Hr. J. Rosenthal betont mit Recht: daß der Autor seine Ansichten über Erziehung im Allgemeinen „vom ganz specifisch englischen Standpunkte aus" entwickelt; daß es denselben aber keineswegs an „allgemein gültigen Punkten" fehle, welche seine Ausführungen auch angesichts wesentlich verschiedener Verhältnisse lehrreich erscheinen lassen. Diese Punkte lassen nicht allein die Anwendung auf deutsche Verhältnisse zu, sondern betreffen zugleich Principien des allgemeinen Systems der Erziehung.

Hr. Bain erörtert zuerst Ziel und Bedeutung der Erziehungswissenschaft, indem er verschiedene Definitionen der Erziehung der Prüfung unterwirft. Gegen das von den „Gründern des preußischen Schulwesens" aufgestellte Ideal einer „harmonischen und gleichmäßigen Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten", das mit der Definition Stein's zusammenfällt, macht er, obgleich er diese „in ihrer Art gut" findet, geltend: es berücksichtige nicht genug die hervorragende individuelle Befähigung für bestimmte Thätigkeiten. Die Auffassung von James Mill, der als Endzweck der Erziehung bezeichnet: „das Individuum so viel als möglich zu befähigen, zunächst sein eigenes Glück und dann das Glück anderer Wesen zu begründen", betreffe mehr die Sicherstellung des Endzwecks menschlicher Entwicklung als die Erziehung und implicire einen zu weit gefaßten Begriff derselben. Hr. A. Bain erkennt zwar mit Mill und Spencer die Wichtigkeit der physischen Ausbildung an, schließt aber zugleich die Bestimmungen über dieselbe aus der Erziehungslehre aus; ja er bezeichnet es als einen Irrthum, wenn man „die Gesundheitslehre in die Erziehungslehre hineinträgt". Andererseits gehöre die Discussion über den Endzweck der Erziehung (Glück, Tugend, Vollkommenheit) zur Ethik und Theologie.

Gegen die erstere Einschränkung ist zu bemerken, daß dieselbe einer zu engen Fassung des Begriffs und der Aufgabe der Erziehung entspricht. Hygienische Vorschriften bilden allerdings keinen Bestandtheil des eigentlichen Unterrichts; wohl aber sind dieselben für die elementare Erziehung von großer Wichtigkeit und es dürfte schwerlich ein vollständiges System der Erziehung derselben entbehren. Was den Erziehungszweck betrifft, soweit derselbe nicht in das Transscendente verlegt wird, wird er allerdings im Zusammenhang mit den Principien der Ethik festzustellen seyn. Da aber die Methoden im Hinblick auf diesen Zweck der Erziehung entwickelt werden, dürfte derselbe nicht außerhalb des Rahmens der Erziehungslehre fallen. Er gehört vielmehr wie das Objekt der Erziehung in die einleitende Grundlegung der Pädagogik.

Auch die Definition des jüngeren Mill schließt, wie Hr. Bain bemerkt, zu viel ein. „Die Einflüsse, die auf den menschlichen Charakter durch Klima und geographische Lage, durch Künste, Gesetze, Regierung und Formen des gesellschaftlichen Lebens ausgeübt werden, bilden einen sehr interessanten Theil der Sociologie und sie gehören nirgends anders als eben dorthin.“ Doch sey Mill's „engere Umschreibung“ der Sache „nicht gerade irrig“. Die „Formung einer jeden Generation durch die vorhergehende“ lasse sich füglich als Erziehung bezeichnen. Wir können nicht finden, daß diese Definition mehr „großartig“ als wissenschaftlich sey, meinen aber mit dem Autor, daß sich derselben nichts für unseren Zweck entnehmen lasse. Hr. Bain selbst legt anscheinend das nahezu ausschließliche Gewicht auf die „Kunst und Methode des Schulmeisters“. Dieser sey der „typische Ausdruck des Hergangs“. Wenn wir seine Kunst „bis zu ihrer idealen Höhe heben können, so werden wir nahezu Alles geleistet haben, was von einer Erziehungswissenschaft und -Kunst gefordert werden kann“. Hr. Bain gibt zu, daß der Schulmeister nicht Alles leistet, aber er unterschätzt, wie uns scheint, die primäre Bedeutung und die großen Aufgaben der elementaren Erziehung für alle höheren Stufen geistiger Aus-

bildung. Die Vernachlässigung dieses Factors veranlaßt aber zugleich die exclusiv einseitige Bearbeitung der Unterrichtsmethodik.

Auch der Verzicht auf ethische Betrachtungen über den Erziehungszweck hat eine nüchterne Erfassung nur der nächsten Zwecke zur Folge. Hr. Bain beschränkt sich daher in der Hauptsache auf Methodenlehre und im Besonderen auf die „eigentlichen allgemeinen Lehrgegenstände der Schulen". In Verbindung mit der Theorie des Unterrichts ist die moralische Erziehung ganz kurz abgehandelt. Das Uebergreifen in die Zweige des höheren Unterrichts und das Zurückgreifen auf die Bedingungen und Vorgänge der elementaren Erziehung, der vorausgehenden Erziehung für den Unterricht, war gleichwohl unvermeidlich.

Obenan steht die Regel, daß „der Erzieher einen Anschlag über die Kosten machen solle", wo es sich um Erwerbungen, deren Werth nicht zu Tage liegt, handelt. Ein Theil der Wissenschaft der Erziehung bestehe darin: alle verwickelten Erscheinungen in ihre letzten Bestandtheile zu zerlegen. Der „wichtigste Mittelpunkt" für den Erfolg des Unterrichts sey das „plastische Vermögen des Geistes", das sich im „Gedächtniß für mitgetheilte Kenntniß" darstelle. Es sey daher die „oberste Frage" in der Erziehungskunst: „wie das Gedächtniß zu kräftigen ist". Von der „Wissenschaft des Geistes" müssen wir Aufschlüsse über die Bedingungen des Gedächtnisses entnehmen. So wird der psychologische Theil die erste Hauptabtheilung. Nicht minder wichtig sey aber eine Untersuchung der natürlichen Ordnung und Abhängigkeit der Gegenstände. Kein Gegenstand soll vorgeführt werden, ehe die Gegenstände, auf welche er sich stützt, bewältigt sind. Dies sey der analytische oder logische Theil der Erziehung. Ferner bilde die genaue Feststellung der Bedeutung aller „leitenden Ausdrücke" einen Theil der wissenschaftlichen Methode. Die Verbindung der deductiven und inductiven Methoden bilde ein pädagogisches Grundpostulat. Hr. Bain will seine Arbeit auf das concentriren, was der Erziehung ausschließlich zukomme: die Mittel und Wege, die erworbenen Vermögen des Menschen

aufzubauen. Der „vollendete Typus des Vorganges“ ist ihm die „Mittheilung von Kenntniß“.

Obwohl er demgemäß die vollkommene Trennung der Physiologie von dem „eigentlichen Erziehungswerk“ fordert, zieht er dieselbe doch herbei, soweit es sich lediglich um „Befestigung derjenigen Nervenverbindungen, welche die Grundlage für Gedächtniß, Gewöhnung und erworbene Kraft bilden“, handelt. In diesem Sinne verwerthet er den aktuellen Besitzstand der Physiologie für die Pädagogik. Physiologisch betrachtet sey das Gedächtniß als „mehrfaches neues Nervenwachsthum“ zu betrachten. Behufs Vermehrung des plastischen Vermögens muß man „das Gehirn ernähren“. In umfassender Weise sind die Beziehungen der Psychologie untersucht und verwerthet, mit steter Beziehung auf den Proceß des geistigen Erwerbs, besonders also die „Psychologie des Intellects“. Vortrefflich ist die ausschlaggebende Wichtigkeit der Unterscheidung und diese als primäre Thätigkeit des Intellects erwiesen. „Der Geist hebt mit Unterscheidung an.“ Dahin weist auch der Ausspruch: „Unsere Intelligenz ist daher absolut begrenzt durch unsere Fähigkeit zu unterscheiden.“ Sehr gut sind auch die Gesetze und die psychophysischen Processe des Unterscheidens dargestellt. Das Gleiche gilt auch von der Darstellung der Bedingungen des Gedächtnisses, wie von einzelnen Beiträgen zur Psychologie des Gefühls.

Die umfassende Berücksichtigung der physiologisch-psychologischen Thatsachen und Gesetze und die Anwendung derselben auf die für die Erziehung bedeutsamen Momente intellectueller Entwicklung bildet einen Hauptvorzug des Bain'schen Werkes. Auch dort, wo wir mit dem Autor nicht durchgehends übereinstimmen können, vermöchten wir es nicht, das Verdienst desselben, die consequente Ausführung der psychologischen Basis versucht zu haben, zu verkleinern. Jeder Versuch einer wissenschaftlichen Pädagogik stützt sich zwar auf psychologische Grundlagen. Aber die Ergebnisse der Psychophysik und der physiologischen Psychologie sind nur zum geringen Theil verwerthet. In dieser Hinsicht ist, soweit zumal die Methodenlehre und die

Theorie des eigentlichen Schulunterrichts in Frage kommt, sowohl den Ausführungen Spencer's als insbesondere dem Bain'schen Werke eine entschiedene Anregung zu verdanken.

Den Werth des gedächtnißmäßigen Lernens indeß scheint uns Hr. Bain vielfach überschätzt zu haben; was sich auf die Annahme, die plastische oder die „Function des Behaltens" bedinge die höchste Energie des Gehirns und sey der „Gipfelpunkt der Nerventhätigkeit", zurückführen läßt. Diese Annahme hat ihre bedingte Richtigkeit, schließt aber in der Auffassung des Autors zu viel ein. Der Umstand, daß er selbst auf die exacten Wissenschaften das höchste Gewicht legt, schützt ihn gegen den Vorwurf einer Ueberschätzung des „Gedächtnißkrams". Nicht der „Gipfelpunkt", wohl aber eine elementare conditio sine qua non, ist das Gedächtniß.

Ganz richtig sind im Allgemeinen die Bedingungen der „Fähigkeit des Behaltens" dargestellt. Die Constructionsfähigkeit, das Abwechseln und Nachlassen der Thätigkeit werden richtig geschätzt. Die Bedeutung der „Cultur der Gemüthsregungen" für die Erleichterung und den Erfolg des Unterrichts, die Wichtigkeit einer Cultur der Sinne, einer richtigen Wahrnehmung und Verwerthung der Affecte, der vorherrschenden Motive, der Triebe und Gefühle, insbesondere des Erkenntnißtriebs und des Selbstgefühls, das Postulat der frühzeitigen Entwicklung der Selbstthätigkeit und Energie, der ästhetischen und der ethischen Gemüthsregungen, sind einleuchtend erwiesen und durch eine Fülle feiner und instructiver psychologischer Bemerkungen erläutert. Das ganze Kapitel „Beziehungen der Psychologie" enthält sehr interessante Beiträge zur psychologischen Entwicklungsgeschichte des Individuums, wie zu einer Psychologie des Kindes. Die Abhandlung über die ‚in der Disciplin zur Geltung kommenden Gefühle', die Bemerkungen über Rivalität, Auszeichnungen, Strafen, enthalten zahlreiche werthvolle Anweisungen und Winke für den Lehrer und für den Erzieher. Die Bemerkungen gegen die „Disciplin der Consequenzen" scheinen den pädagogischen Werth derselben wenig

zu schmälern. Doch sind die negativen Instanzen, welche der ausgezeichnete Logiker hie und da gegen weitverbreitete Methoden aufführt, von zwingender Kraft.

Das Kapitel über die Erklärung von Ausdrücken enthält manchen dankenswerthen Beitrag zur Kritik und Korrektur der pädagogischen Terminologie.

Dankenswerth ist insbesondere die Abhandlung über „Erziehungswerthe", in welcher die Verhältnißwerthe der einzelnen Wissenschaftsgebiete dargestellt werden. Obenan stehen die exakten, experimentellen, beschreibenden und klassificirenden Disciplinen der Wissenschaft des Geistes, diesen zunächst die angewandten oder praktischen Wissenschaften, an letzter Stelle die Sprachen. Ergänzend treten hinzu: mechanische Ausbildung der Sinne, künstlerische und moralische Ausbildung.

Der „Aufeinanderfolge der Gegenstände" sind zwei inhaltsreiche Kapitel gewidmet. Das eine behandelt die psychologische, das andre die logische Folge. Die letztere ist gründlicher behandelt. Zuerst werden die allgemeinen Principien aufgestellt, dann die methodologischen Gesichtspunkte abgeleitet. Allgemeiner Grundsatz ist: das Fortschreiten vom Bekannten zum Unbekannten, vom Vagen zum Bestimmten, vom Individuum oder der Species zum Allgemeinen. Die „fünf grundlegenden Wissenschaften" bilden eine Reihe: Mathematik, Physik, Chemie, Biologie, Psychologie. Die Methoden der einzelnen Gegenstände werden besonders untersucht. Manche landläufige Meinungen über den Anschauungsunterricht werden richtiggestellt. Die allgemeinen regulativen Principien, die der Autor aufstellt, sind großentheils psychologisch und logisch zureichend begründet. Die besonderen Anwendungen und Ableitungen, wie verschiedene Amendements und empirische Regeln betreffen specifisch englische Verhältnisse und die Verallgemeinerung derselben ist meist unzulässig. Bemerkenswerth ist die scharfe Kritik der Methode des üblichen historischen Unterrichts. Sehr ausführlich wird die Muttersprache behandelt. Auch dieser Abschnitt enthält dankenswerthe Beiträge zur Methode des Sprachunterrichts. Doch sind die meisten Einzel-

heiten desselben ausschließlich auf die englischen Verhältnisse zu beziehen.

Das Kapitel über den „Werth der alten Klassiker" bietet eine Kritik von gradezu zersetzender Schärfe über die Methode des lateinischen und griechischen Unterrichts, welche sich weniger gegen die oft gegeißelte Unfähigkeit und die unverbesserlichen pädagogischen Fehler der großen Menge der Lehrer der „klassischen Philologie" richtet, als vielmehr gegen die Argumente, welche vielfach für den hohen Werth und die Unersetzlichkeit der „klassischen" Studien, für das köstliche Gut einer „klassischen" Bildung oft erbracht worden sind. Hr. Bain geht gar nicht auf das Sündenregister der Individuen und der Schulen ein. Er verschmäht es, die herben Vorwürfe der begeisterten Vertreter einer vernünftigen wissenschaftlichen Erziehung zu wiederholen, und widersteht dem difficile satiram non scribere. In dieser Hinsicht haben die HH. Huxley, Spencer, Mill u. m. a. das Ihrige gethan. Hr. Bain stellt nur den allgemein gefaßten Argumenten allgemein gefaßte Argumente entgegen. Er bekämpft nicht die Auswüchse des Systems, sondern das System selbst. Unter dem schwer zu bestreitenden Gesichtspunkt des geringsten Kostenaufwandes weist er Schritt für Schritt nach, daß der Aufwand an Leben, an Zeit, an Gesundheit und Geistesfrische, die Vernachlässigung anderer Wissenszweige, die Abstumpfung der Genußfähigkeit, die für Erwerbung nützlicher Kenntnisse verlorene Zeit, auch im besten Fall des Erfolgs durch die linguistischen, ästhetischen, historischen Erwerbungen keineswegs compensirt werden. In den gewöhnlichen Fällen aber stehen oft nach wenigen Jahren dem gemachten Aufwand nur Passiva gegenüber. Hr. Bain entkräftet die meistgebrauchten und kräftigsten Argumente für diesen Unterricht mit aller Kraft seines Witzes. Wir haben die Empfindung, als wäre durch ihn ein großer Theil der Erwägungen, die uns früher für diesen Kern des alten Systems eintreten ließen, theils abgeschwächt, theils entkräftet, und der kritische Skepticismus ein überlegener Gegner des philologischen Enthusiasmus geworden.

„Der erneuerte Lehrplan", den Hr. Bain entwirft, müßte wohl noch manche Berichtigung und Ergänzung erfahren, soll er zumal auf allgemeine Verhältnisse anwendbar werden. Doch verdienen die Grundzüge desselben unbefangene Erwägung und Würdigung. Die wesentlichen Theile desselben sind: I. Exacte Wissenschaften (nebst Biologie und Psychologie), II. Humaniora (Geschichte, Sociologie, Weltliteratur), III. Heimische Literatur und Styllehre. Daß alles für die Berufsbildung Vorbereitende in diesen Plan eingeht, ist selbstredend.

Die Bemerkungen des Autors über moralische und ästhetische Erziehung enthalten gute Einzelheiten, sind aber nur beiläufige Zuthaten. Der eigentliche Gegenstand des Werkes ist die Theorie des Unterrichts und die Methodenlehre der allgemeinen Lehrgegenstände. Eine sehr bemerkenswerthe und werthvolle Beigabe ist der „erneuerte Lehrplan" des Autors, der das Studium und die Kritik anregen wird. Der Gesichtspunkt „Erziehung als Wissenschaft" ist festgehalten. Das Werk ist kein Versuch des allgemeinen wissenschaftlichen Systems der Erziehung, wohl aber eine werthvolle Vorarbeit für ein solches, ein Grund mehr zu wünschen, daß die Realisirung des theoretischen Ideals mit vereinigten Kräften angestrebt werden möge.

Friedrich von Baerenbach.

Moses Mendelssohn's Schriften zur Philosophie, Aesthetik und Apologetik. Mit Einleitungen, Anmerkungen und einer biographisch-historischen Charakteristik Mendelssohn's herausgegeben von Dr. Moritz Brasch. 2 Bände. Leipzig, Voß, 1880.

Dr. Brasch behauptet m. E. mit Recht, daß M. Mendelssohn zwar kein großer Philosoph, kein origineller Denker gewesen und seine Schriften zur Fortbildung der Philosophie nicht viel beigetragen, daß er aber persönlich einen bedeutenden Einfluß geübt und seine zahlreichen, die verschiedensten Gebiete berührenden Schriften in wissenschaftlicher wie cultureller Beziehung eine weitreichende Wirkung auf seine Zeit gehabt haben. Er ist daher der Meinung, daß die meisten neueren Geschichtschreiber der Philosophie Mendelssohn's Bedeutung zu gering angeschlagen und ihn zu tief in den Hintergrund geschoben haben. In der That ist Mendelssohn einer der Hauptvertreter jener Popularphilosophie, welche, auf den s. g. comon sense, den sens commun, den gesunden (mit der Vernunft identificirten) Menschenverstand basirt, um die Mitte des 18. Jahrhunderts, als die Herrschaft der großen Epoche machenden Systeme gebrochen war, allgemein herrschend ward, den damaligen Stand der Geistesbildung repräsentirte und den großen Wendepunkt in der Geschichte der neueren Philosophie, der mit Kant eintrat, wenigstens im Stillen

vorbereitete. Insofern sind Mendelssohn's philosophische Schriften von größerer Bedeutung als man gemeinhin meint. Andrerseits will mich bedünken, als ob in der Gegenwart, in der wiederum die bislang herrschenden großen Systeme ihre Geltung verloren haben und der Strom der Philosophie in die verschiedensten Richtungen verfließt und versiegt, wiederum der gesunde Menschenverstand, nur unter andern Namen und Devisen, sich regte und geltend zu machen suchte. So manche Producte wenigstens der für unsre Zeit so charakteristischen Broschüren-Philosophie, die sich heutzutage so breit macht und die ächte Philosophie zu verdrängen droht, tragen bei Lichte besehen ganz das Gepräge jener Popularphilosophie des 18ten Jahrhunderts, reichen aber in ihrem oberflächlichen, aller Begründung entbehrenden Raisonnement noch lange nicht an die (ethische) Tiefe, Klarheit und wissenschaftliche Form der Mendelssohn'schen Schriften heran. Will man die Philosophie wiederum popularisiren, so nehme man sich Mendelssohn zum Muster und Vorbild. — Endlich dürfte die vorliegende Auswahl seiner Schriften gerade heutigen Tags noch ein besondres Interesse durch den beigefügten dritten Theil derselben erwecken. Ihn bilden Mendelssohn's Schriften „zur Apologetik des Judenthums". Der heutige, leider zum Mittel der Parteiagitation herabgesetzte Kampf für und wider den s. g. Semitismus hatte bekanntlich zu Mendelssohn's Zeiten ein Vorspiel an dem Streite für und wider die Emancipation der Juden. Dieses bedeutsame Vorspiel spiegelt sich in den hier zusammengestellten Schriften Mendelssohn's deutlich ab. Man braucht keineswegs seiner Meinung beizustimmen, und wird m. E. doch anerkennen müssen, daß die Art und Weise, wie er die Sache behandelte und den Streit führte, den heutigen Vorkämpfern auf beiden Seiten zum Vorbild dienen könnte und sollte.

Zur Philosophie haben diese apologetische Schriften freilich nur eine sehr mittelbare Beziehung. Sie bilden indeß auch nur einen kleinen Theil des Ganzen im Verhältniß zu den philosophischen und ästhetischen Arbeiten M.'s, die vollständig vertreten sind. Denn neben seinen größeren Schriften, den „Gesprächen", den Abhandlungen „Ueber die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften", „Ueber die Wahrscheinlichkeit" und „Von der Unkörperlichkeit der Seele", dem „Phaedon" und den „Morgenstunden", den „Briefen über die Empfindungen" nebst den „Zusätzen" zu denselben, und den Abhandlungen „Ueber die Hauptgrundsätze der schönen Künste und Wissenschaften" und „Ueber das Erhabene und Naive", hat der Herausgeber auch noch eine Anzahl kleinerer Aufsätze metaphysischen, ethischen und ästhetischen Inhalts aufgenommen, die zum Theil in Beiträgen Mendelssohn's zur Bibliothek der schönen Wissenschaften, zu den Literatur-

briefen und der Allgemeinen deutschen Bibliothek bestehen und m. E. mit richtigem Takt und treffendem Urtheil ausgewählt sind. —

Die biographisch historische Charakteristik Mendelssohn's, die den ersten Band einleitet, leidet zwar an einer wenn auch mäßigen Ueberschätzung seines persönlichen Werths wie seiner Leistungen, gibt aber m. E. doch ein im Ganzen wohlgetroffenes Bild von seiner schriftstellerischen und persönlichen Individualität und von seinem äußern und inneren Entwickelungsgange. — Die den einzelnen Schriften vorangeschickten Einleitungen und Vorbemerkungen verfolgen den Zweck, dem Leser das Verständniß des Inhalts durch Darlegung des Gedankengangs zu vermitteln und ihn dadurch zu einem Urtheile über ihren speculativen Werth anzuleiten. Die hier und da dem Texte angehängten Noten sind sachliche und historische Erläuterungen einzelner Stellen, die deren zu bedürfen schienen.

Schließlich bemerke ich noch, daß Dr. Brasch auch um die Herstellung des Textes der von ihm neu herausgegebenen Schriften M.'s sich verdient gemacht hat und zwar in doppelter Beziehung. Die bisherigen Ausgaben ließen in Betreff der typographischen Correctheit des Textes, den sie ganz so wiedergaben wie ihn M. geschrieben, viel zu wünschen übrig. Dr. Brasch hat nicht nur für größtmögliche Correctheit desselben Sorge getragen, sondern auch veraltete Ausdrücke, welche vom jetzigen philosophischen Sprachgebrauche stark abweichen und das Verständniß nur erschweren, m. E. mit Recht durch modernere Wortformen ersetzt. —

H. Ulrici.

Bibliographie.

Aphoristische Beiträge zum Kampfe der Lebensanschauungen. Wien, Rosner, 1881 (1, 20).

J. F. Arango: Consideraciones fisio-pathologicas sobre el espiritismo. Habana, Soler, 1880.

J. Arbres: Meine Forschungen im Gebiete des Geistes. Zwei empirisch-philosophische Untersuchungen. Pilsen, Maasch, 1880 (1, 50).

C. Augias: Dei Fattori di civiltà e delle sue condizioni attuali. Ancona, 1880.

A. Baur: Die Weltanschauung des Christenthums. Blaubeuren, Mangold, 1881 (4 M.).

L. Beale: On Life and on Vital Action. London, Churchill, 1880.

J. Bergmann: Seyn und Erkennen. Eine fundamental-philosophische Untersuchung. Berlin, Mittler, 1881 (4 M.).

P. Bert: Leçons, discours et conférences. Paris, Charpentier, 1880.

G. M. Bertini: La Logica. Opera postuma, ordinata e pubblicata per cura di A. Capello. Torino, 1880.

— — —: Storia della Filosofia moderna. Lezioni, pubblicate dal figlio Raimondo. Torino, Bocca, 1881.

H. J. Bestmann: Geschichte der christlichen Sitte. 1. Theil: Die sittlichen Stadien in ihrer geschichtlichen Entwickelung dargestellt. Nördlingen, Beck, 1880 (8 M.).

J. Bernays: Zwei Abhandlungen über die Aristotelische Theorie des Dramas. Berlin, Hertz, 1880 (1, 50).
O. Bonafede: La Verità sulla Filosofia empirica moderna. Verona, Brucker, 1880.
Bonelli: Del limite essenziale che separa la Sociologia dalla Biologia. Firenze, 1880.
J. Bonscinescq: Etudes sur divers points de la philosopie des sciences. Paris, Gauthier, 1880.
L. Bresson: Idées modernes. — Cosmologie, Sociologie. Paris, Lévy, 1880.
A. Brogialdi: Studii sulla Psicologia di Erberto Spencer. Faenza, 1881.
Bruns: Platon's Gesetze vor und nach ihrer Herausgabe durch Philippos von Opus. Weimar, Böhlau, 1880 (3 M.).
S. Butler: Unconscious Memory: a Comparison between the Theory of Dr. E. Hering and the Philosophy of the Unconscious of E. v. Hartmann. London, Bogue, 1880.
F. Capparelli: Considerazioni sulla natura del real. Napoli, 1881.
G. Carle: La vita del Diritto nei suoi rapporti colla vita Sociale, studio comparato di Filosofia giuridica. Roma, Bocca, 1880.
B. Carneri: Grundlegung der Ethik. Wien, Braumüller, 1881 (9 M.).
O. Caspari: Das Erkenntnißproblem. Mit Rücksicht auf die gegenwärtig herrschenden Schulen. Breslau, Trewendt, 1881 (80 Pf.).
J. H. Chapin: The Creation and the early Development of Society. New York, Putnam, 1880.
H. Chauvot: Essai sur l'homme, étude philosophique. Bordeaux, Féret, 1881.
Chiapelli: Kant e la Psichologia contemporanea. Napoli, 1880.
Ciceronis scripta quae supersunt omnia recognovit Mueller. P. II, vol. I. Leipzig, Teubner, 1881 (2, 10).
J. F. Clarke: Self-Culture: Physical, Intellectual, Moral, and Spiritual. Boston, Osgood, 1880.
S. Corleo: Il sistema della filosofia universale: ovvero la filosofia della Identità. Roma, Forzani, 1881.
C. de Crescenzio: Discussioni di Filosofia, 2 dispense. Siracusa, 1881.
T. Desdouits: La Metaphysique et ses rapports avec les autres sciences. Paris, 1880.
P. D'Ercole: Delle Idee e propriamente della lor Natura, Classificazione e Relazione. Torino, Paravia, 1880.
W. Deisenberg: Theismus und Pantheismus. Eine geschichtsphilosophische Untersuchung. Wien, Faesy, 1881 (5 M.).
Dymond: Essays on the Principles of Morality. 7th Edition. London, 1880.
F. Evellin: Infini et Quantité. Etude sur le concept de l'infini en philosophie et dans les sciences. Paris, Baillière, 1881.
F. Falco: I fatti psichici nella vita animale. Lucca, 1880.
P. M. Ferré: Degli universali secondo la teoria Rosminiana confrontata colla dottrina di S. Tommaso d'Aquino. Casale, 1880.
E. Ferri: Dei limiti fra diritto penale ed antropologia criminale. Torino, Roux, 1880.
K. Fischer: G. E. Lessing als Reformator der deutschen Litteratur. 2 Bde. 3. Aufl. Stuttgart, Cotta, 1881 (3, 50).
C. Flammarion: Dio nella Natura. Versione italiana di F. Scifoni. Roma, 1880.
R. Flint: Theism. 3 Edition. London, Blackwood, 1881.
Prof. Fowler: Locke. (Philosophical Classics.) London, Macmillan, 1880.
W. Freund: Cicero historicus. Cicero's Geschichtsangaben über die bedeutendsten griechischen und römischen Staatsmänner, Dichter, Historiker, Philosophen &c. Leipzig, Violet, 1881 (2 M.).

L. Geiger: Contributions to the History of the Development of the Human Race. Translated from the German by D. Asher. London, Trübner, 1880.
A. Günther: Gesammelte Schriften. Neue Ausgabe in 9 Bänden. Wien, Braumüller, 1881 (50 M.).
W. A. Guy: The Factors of the Unsound Mind. London, De la Rue, 1881.
G. Hagemann: Psychologie. Ein Leitfaden für akad. Vorlesungen. 4. Aufl. Freiburg, Herder, 1881 (2, 50).
W. Harnisch: Das Leiden, beurtheilt vom theistischen Standpunkt. Ein historisch-kritischer Versuch. Halle, Niemeyer, 1881 (1, 50).
M. Heinze: Ernst Platner als Gegner Kant's. (In der Decanatsanzeige: Memoriam Henr. Theoph. Franckii cet. solemni oratione celebrandam indicit M. H. Lipsiae 1880.)
— — —: Zur Erkenntnißlehre der Stoiker. (In dem von der philos. Facultät der Universität Leipzig veröffentlichten Verzeichniß der von ihr während des Decanatsjahrs 1879/80 ernannten Doctoren.)
L. B. Hellenbach: Aus dem Tagebuche eines Philosophen. Wien, Rosner, 1881 (6 M.).
F. Hément: De l'instinct et de l'intelligence. Paris, Delagrave, 1880.
G. Herbst: Kant als Naturforscher, Philosoph und Mensch. Berlin, Habel, 1881 (80 Pf.).
Hertz: Das Unrecht und die allgemeinen Lehren des Strafrechts. 1. Bd. Hamburg, Hoffmann, 1880 (5 M.).
G. Heß: Abriß der empirischen Psychologie. Gütersloh, Bertelsmann, 1881 (2, 50).
J. Kant's Kritik der reinen Vernunft. Herausg. zc. von J. H. v. Kirchmann. 5te Aufl. Leipzig, Koschny, 1881 (3 M.).
D. Kaufmann: Die Spuren Al-Batlajusi's in der jüdischen Religionsphilosophie. Leipzig, Brockhaus, 1881 (5 M.).
J. S. Kedney: The Beautiful and the Sublime: an Analysis of these Emotions and a Determination of the Objectivity of Beauty. New York, Putnam, 1880.
J. H. v. Kirchmann: Katechismus der Philosophie. 2te Aufl. Leipzig, Weber, 1881 (2, 50).
A. Krause: Populäre Darstellung von J. Kant's Kritik der reinen Vernunft. Lahr, Schauenburg, 1881 (2, 40).
S. M. Lanigan: Science and Scepticism, a Study of some Principles which Influence Modern Thought. London, 1880.
J. Lepsius: Johann Heinrich Lambert. Eine Darstellung seiner kosmologischen und philosophischen Leistungen. München, Ackermann, 1881 (2, 60).
D. Lioy: Della Filosofia del Diritto. Napoli, 1880.
J. Locke: The Principles of Education. With Introductory Essai by J. Gill. London, 1880.
J. Lorimer: The Institutes of Law: a Treatise of the Principles of Jurisprudence as Determined by Nature. New Edition. London, Blackwood, 1880.
L. Luciani: La Fisiologia e la scienza sociale. Siena, Lagzeri, 1880.
F. Lupo: L'influenza dei temperamenti nella responsabilità penale. Catanzaro, Bastoli, 1880.
P. Märkel: Die leitenden Gedanken der in Plato's Politie entwickelten Staatsansicht zc. Inaugural-Dissertation, Halle, 1881.
H. Maertens: Zwei Elementarpunkte der Kunstbetrachtung und Kunstübung bearbeitet für Laien. Bonn, Cohen, 1881 (80 Pf.).
P. Mahaffy: Descartes. (Philosophical Classics.) London, Blackwood, 1880.
Malebranche: De la Recherche de la vérité. Nouvelle édition avec une introduction de F. Bouiller. Paris, Garnier, 1880.
T. Mamiani: Sulla Psicologia e la Critica della Conoscenza. Lettere etc. Roma, 1880.

T. G. Masaryk: Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation. Wien, Konegen, 1881 (4 M.).
A. Maugeri: Il Positivismo e il Razionalismo ossia missione della Scienza in questo ultimo decennio 1870—1880. Catania, 1880.
R. Maurer: Kampf gegen Materialismus oder die Elektricitätslehre. Leipzig, Findel, 1881 (1, 20).
J. C. Maxwell: Substanz und Bewegung. Uebersetzt von E. von Fleischl. Braunschweig, Vieweg, 1881 (1, 20).
F. Mendthal: Ueber Besitz und Freiheit. Memel, Schmidt, 1881 (1, 50).
C. Michelet: Das System der Philosophie als exakter Wissenschaft &c. 4. Band. Berlin, Nicolai, 1881 (6 M.).
E. Morselli: Critica e riforma del metodo in Antropologia. Roma, Botta, 1880.
H. A. Mott: Was Man Created? New York, Griswold, 1880.
K. Mühlhäußer: Die Zukunft der Menschheit. Heilbronn, Henninger, 1881 (1, 20).
H. F. Müller: G. E. Lessing und seine Stellung zum Christenthum. Ebd. (1, 40).
M. Panizza: La Fisiologia del sistema nervoso nelle sue relazioni coi fatti psichici. Roma, 1880.
Fr. Paoli: Della vita di Antonio Rosmini, memorie etc. Roma-Torino, Paravia, 1880.
G. C. Paoli: Fisiocosmos, studii di Naturalismo ordinati ad un sistema di Filosofia Naturale. Fasc. VI. Camerino, 1880.
E. Pappenheim: Erläuterungen zu des Sextus Empiricus Pyrrhoneischen Grundzügen. Leipzig, Koschny, 1881 (2, 50).
A. J. Pari: Possibilità della Psicologia scientifica. Udine, 1881.
C. Passaglia: Della Dottrina di S. Tommaso secondo l'Enciclica di Leone XIII. Torino-Roma, Paravia, 1880.
H. Paul: Principien der Sprachgeschichte. Halle, Niemeyer, 1881 (6 M.).
E. Pfaff: Gott und die Naturgesetze. Heidelberg, Winter, 1881 (60 Pf.).
Plato's Dialog Theätet. Uebers. u. erläutert von J. H. v. Kirchmann. Leipzig, Koschny, 1881 (1, 50).
Plato's Trial and Death of Socrates: the Eutyphron, Apology, Crito and Phaedo. Translated by F. J. Church. London, Paul, 1880.
Platone: Dialoghi (Eutifrone — Apologia), tradotti da R. Bonghi. Roma, 1880.
O. Plumacher: Zwei Individualisten der Schopenhauer'schen Schule. Wien, Rosner, 1881 (2 M.).
C. Radenhausen: Christenthum ist Heidenthum, nicht Jesu Lehre. Hamburg, Meißner, 1881 (4, 50).
L. Regnard: L'idée moderne du droit d'après M. Fouillée. Bruxelles, Guyot, 1881.
E. Reich: Das Leben des Menschen als Individuum. Berlin, Hempel, 1881 (7 M.).
A. Reichenbach: Die einheitliche Weltanschauung und die Grundzüge des menschlichen Gesellschaftslebens. Berlin, Isleib, 1881 (6 M.).
A. Réville: Prolégomènes de l'histoire des religions. Paris, Fischbaber, 1880.
Th. Ribot: Les maladies de la mémoire. Paris, Baillière, 1881.
M. L. Robert: De la Certitude et des Formes récentes du scepticisme. Paris, Thorin, 1880.
J. Rupp: Reason and Religion. Translated from the German, with a Biographical Sketch of the Author, by Mad. A. C. Rasche. London, Tinsley, 1880.
Sain: Moisi Mendelssohn viata si activitatea sa. 2 ed. Bukarest, Hajoetz, 1880 (1, 60).

La Sapienza. Rivista di Filosofia e di Lettere diretta dal prof. V. Papa. Anno III. 1881.
A. H. Sayce: Introduction to the Science of Language. 2 vols. London, Paul, 1880.
Fr. della Scala (Fr. Dini): Discorso di Filosofia. Firenze, 1881.
H. Schmidt: Exegetischer Commentar zu Plato's Theätet. Leipzig, Teubner, 1881 (3, 20).
F. Schultz: Erinnerung und Gedächtniß. Berlin, Habel, 1881 (60 Pf.).
A. Schwarze: Die Stellung der Religionsphilosophie in Herbart's System. Inaug.-Dissertation, Halle, 1880.
Sénèque: De vita beata. Nouvelle édition avec notes, introduction et éclaircissements. Par L. Dauriac. Paris, Baillière, 1881.
De Seoane (Marquis): Philosophie elliptique du latent Opérant. Pentanomie pantonomique etc. 2me Partie. Francfort, Rommel, 1881.
G. Sergi: Sulla natura dei Fenomeni psichici. Firenze, 1880.
G. Sexton: Theistic Problems; Essays on the Existence of God and His Relationship to Man. London, Hodder, 1880.
P. Siciliani: Sull' insegnamento religioso ai bambini secondo i dettami della filosofia scientifica. Firenze, 1880.
— — —: La Scienza nell' educazione. Sec. edizione. Bologna, Zanichelli, 1881.
S. Smiles: Duty. With Illustrations of Courage, Patience and Endurance. London, Murray, 1880.
B. de Spinoza: Éthique. Ire partie: De Dieu. Traduit et annotée par J. G. Prat. Paris, 1880.
F. J. Stahl: Histoire de la Philosophie du droit. Traduite de l'allemand et précédée d'une introduction par A. Chauffard. Paris, Thorin, 1880.
S. Talamo: La Teorica dell' Evoluzione nella scienza del Diritto. Roma, 1880.
Tissot: Essai de philosophie naturelle. T. I. Paris, Baillière, 1881.
A. Trollope: The Life of Cicero. 2 vols. London, Chapman, 1881.
S. Turbiglio: Analisi storico-critica della Critica della Ragion pura. Roma, 1881.
H. Ulrici: Den såkallade Spiritismen en weterskaplig fråga, öfversatt af F. W. J. Tammerfors, Öfversattarens förlag, 1880.
K. Uphues: Das Wesen des Denkens, nach Platon. Landsberg a. W., Schönrock, 1881 (3 M.).
E. J. Varona: Conferencias filosoficas. Primera serie: Logica. Habana, Miguel de Villa, 1880.
A. Velardita: La Civiltà, stato primitivo dell' uomo. Piazza Armerina, 1880.
M. Vernes: Mélanges de critique religieuse. Paris, Fischbaher, 1880.
Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, herausg. von R. Avenarius. 5. Jahrgang. Leipzig, Fues, 1881 (12 M.).
F. T. Vischer: Altes und Neues. Erstes Heft. Stuttgart, Bonz, 1881 (4 M.).
O. Weißenfels: Aesthetisch-kritische Analyse der Epistula ad Pisones von Horaz. (Separatabdruck aus Bd. 56 des N. Lausitz. Magazins. 1880.)
K. Werner: Die Scholastik des späteren Mittelalters. 1. Bd. Johannes Duns Scotus. Wien, Braumüller, 1881 (10 M.).
Zeichen der Zeit. Eine Monatsschrift für Religion, Philosophie und Gesellschaft in ihrer Zusammengehörigkeit. Red.: Chronik. 3. Jahrg. 1880 (6 M.).
E. Zeller: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwickelung. 3. Theil, 1. Abthl. Die nacharistotelische Philosophie, 1. Hälfte. 3. Aufl. Leipzig, Fues, 1881 (16 M.).

Druck der Heynemann'schen Buchdruckerei in Halle.
(J. Fricke & F. Beyer).

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

gegründet

von

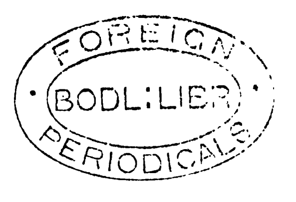
Dr. J. H. Fichte,

redigirt

von

Dr. Hermann Ulrici,

o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Halle,
Ehrendoctor der Theologie, auswärt. Mitglied der Accademia di scienze e lettere
zu Palermo und der Accademia dei Lincei zu Rom, Ehrenmitglied der
Société scientifique d'études psychologiques de Paris.



Neue Folge.

Neunundsiebzigster Band.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1881.

Inhalt.

Kritische Darstellung der Geschichte des ontologischen Beweisverfahrens seit Anselm.

Von Lic. Dr. Georg Runze,
Privatdozent an der Universität zu Berlin.

Zweiter Artikel.

II. Die Entwickelung des Daseyns aus einem combinirten Reflexionsbegriff.

1) Die in der Voraussetzung verhüllte Synthesis.

Spinoza gründet seinen Beweis, daß zur Natur Gottes die Existenz nothwendig gehöre (Ethic. I, Propos. XI), in letzter Instanz auf die drei Definitionen: Causa sui ist das, dessen Wesen die Existenz einschließt (Def. I); Substanz ist das, was in sich ist und aus sich begriffen wird (III); Gott ist eine Substanz, zu deren Wesen alles gehört, was überhaupt positiv wesenhaft ist (quicquid essentiam exprimit et negationem nullam involvit. Defin. VI und Explicatio).

Zwar bietet Spinoza in der Beweisführung und dem beigefügten Scholion (Propos. XI) noch einige beachtenswerthe Erläuterungen. So z. B. daß das posse existere eine potentia sey, das posse non existere eine impotentia (Demonstr. zu Propositio XI). Das absolut Unendliche, weil von größerer potentia als die entia finita, müsse auch necessario existere oder non posse non existere, indem das posse non existere die impotentia der entia finita sey. Auf die Aehnlichkeit mit Anselm's Grundidee, daß es ein Widerspruch sey, das Unendliche „geringer" als das Endliche zu denken, hat zuerst Billroth aufmerksam gemacht (Religionsphilosophie S. 23). Aber Spinoza führt nicht sowohl den Gedanken aus, daß das Endliche als Gedanke über sich selbst hinausweise auf die Idee eines wirklich Unendlichen, geht vielmehr einerseits direkt von der uneingeschränkten Grenzenlosigkeit dieser als Substanz gedachten und darum „durch sich begriffenen" Unendlichkeit aus, — und da wäre zu fragen, ob nicht vielleicht in der Beschränkung erst die

Kraft des Meisters sich zeige; — andrerseits lehnt er sich hier an die kosmologische Beweisart an, indem er unversehens von der Empirie die Unterstützung erborgt, daß mindestens irgend etwas als existirend vorauszusetzen sey: „ergo vel nil existit vel ens absolute infinitum necessario etiam existit". — Eine wirklich gleichartige Erörterung findet sich bei Anselm Monolog. 3: „Quicquid est per aliud, minus est quam illud, per quod cuncta sunt alia et quod solum est per se: quare illud quod est per se, maxime omnium est." Wenn hingegen Anselm lib. apologet. c. 4 sagt, das Endliche könne als nichtseyend gedacht werden u. s. w., so motivirt er dessen Kehrseite, die Denknothwendigkeit des Unendlichen, mit der Ewigkeit, Einfachheit und Allgegenwart. —

Erkennt man nun Spinoza's obige drei Definitionen an, so ist freilich der ontologische Beweis leicht zu führen und es hätte der dialectischen Wendungen, die noch vorgeführt werden, kaum bedurft. Ist Gott die Eine denkbare Substanz, welche alle Realitäten oder Vollkommenheiten (denn beide sind identisch; Eth. II, Definit. VI) mit Ausschluß jeder Negation in sich trägt und ihren Seynsgrund wie ihren Erkenntnißgrund an sich selbst besitzt, so kann er weder abhängig seyn noch abgeleitet werden von einem andern (I, Propos. 6), muß daher die einzige causa sui seyn, zu deren Wesen real und ideell die Existenz gehört (Propos. 7). — Freilich ist hier, wie aus Propositio 3 und 6 hervorgeht, das Wort causa sui, um als sachlich identisch mit der Einen Substanz zu gelten, in dem gewöhnlichen Sinn angewendet „Ursache seiner selbst", wogegen die Uebereinstimmung dieses Begriffs mit der Definition „cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi nisi existens" nur durch die Willkür homogener Bezeichnung erschlichen wird. Jene „sich selbst bedingende Ursache" ist ein Begriff, der empirisch aus dem vom Bedingten aufsteigenden Regressus erschlossen, seine kosmologisch-lückenhafte Genesis nie verleugnen kann, indem wir ihn nicht anders zu concipiren vermögen als unter causaler Schlußfolgerung aus der Thatsache

der Existenz des (irgend eines) Bedingten. Hingegen ist die Identifizirung dieser Causa sui mit einem (jeden) beliebigen ideellen Wesen, aus dessen Natur die Existenz folge, sowie mit einem solchen, dessen Nichtexistenz undenkbar sey, ein willkürlicher Dogmatismus, welcher die Schranke zwischen Erfahrung und Speculation ohne Bedenken durchbrechen zu können meint.

Hierin aber liegt eben das Eigenthümliche der Spinozistischen Argumentation. Durch aprioristische Synthese an sich heterogener Ideen: Existenz, Inbegriff aller positiven Wesenheiten, Negationslosigkeit oder Widerspruchslosigkeit, in sich gegründete Denkbarkeit, — hat er eine Vorstellung gewonnen, auf die er mit Hülfe vorausgeschickter Definitionen die Bezeichnung Deus anwendet, und aus der sich dann die Existenz von selbst ergiebt. Aber die logische Denkbarkeit und Widerspruchslosigkeit, die er als Beweis der Wahrheit dieser Vorstellung anführt (Demonstratio zu Propositio XI), ist eine lediglich vorausgesetzte, lediglich innerhalb des ideellen Rahmens fingirte. Es fehlt jeder Appell an das Gottesbewußtseyn, jeder Recurs auf die religiöse Erfahrung. Sollte ohne diese empirische Basis die Möglichkeit als nicht bloß problematisch gedachte, sondern real vorstellbare dargethan werden, so bedurfte es mindestens eines Nachweises, daß unser Intellekt jene Begriffscombination deutlich vorzustellen vermöge, ihre Widerspruchslosigkeit methodisch darzulegen im Stande sey. Diesen Nachweis hat zuerst Leibniz versucht — oder doch als Problem in's Auge gefaßt.

2) Die in der Beweismethode verdeckte Synthesis (das durch seine Möglichkeit nothwendige Wesen).

Leibniz rügt an Descartes' Beweisführung den Sprung von der Nothwendigkeit zur Wirklichkeit: erst aus der Denkbarkeit der Gottesidee soll die Möglichkeit ihrer Realität und im Anschluß daran die Nothwendigkeit der Existenz dargethan werden. —

Die erste Erwähnung in der Schrift de vita beata (nach Erdmann etwa aus dem Jahre 1670) adoptirt einfach den cartesianischen Beweis. Leibniz billigt ausdrücklich die Exemplifica-

tion, daß weil die Existenz eine Vollkommenheit, das allervollkommenste Wesen so wenig ohne sie gedacht werden könne wie die Vorstellung des Berges ohne die des Thals (Opp. ed. Erdmann I, p. 74).*) — In einem Brief an Hermann Conring vom Jahre 1678 äußert er bereits, nach sorgfältiger Prüfung des cartesianischen Beweises scheine ihm evident bewiesen, quod Deus necessario existat, si modo possibilis esse ponatur. Cartesius und seine Anhänger, auf halbem Wege stehen geblieben, hätten zu einem Sophisma ihre Zuflucht genommen (I, p. 78). — Später, in den Essais, hat er den Vorwurf des Paralogismus zurückgenommen; es sey nur eine démonstration imparfaite. — Ausführlicher sagt er in den 1684 geschriebenen Meditationes de cognitione, veritate et ideis (I, p. 80), Cartesius habe den Fall unbeachtet gelassen, daß die Idee Gottes, wenn auch als Idee möglich, gleichwohl Idee eines Nichtmöglichen sey. Gefolgert werden dürfe nicht aus Nominaldefinitionen, quae notas tantum rei ab aliis discernendae continent, sondern nur aus solchen Definitionen, deren Realität vorher erwiesen sey an ihrer inneren Widerspruchslosigkeit (nullam involvere contradictionem), d. h. aus Realdefinitionen, „ex quibus constat rem esse possibilem". Es wäre doch zu erwägen, sagt er, ob wir die Idee des „denkbar Größten" nicht ebenso wenig widerspruchslos vollziehen könnten, wie die Vorstellung eines motus celerrimus, aus dessen versuchter Vorstellung man — z. B. durch ideelle Verlängerung der Speichen eines Rades — allemal das Gegentheil der Hypothesis folgern könne.

Ohne Zweifel ein gegründetes Bedenken, wenn das quo majus cogitari nequit, mit dessen Erwähnung Leibniz über Cartesius auf Anselm**) zurückgeht, lediglich quantitativ zu ver-

*) Die Ausgabe von Erdmann ist für unseren Zweck noch ausreichend und ihrer weiteren Verbreitung halber citire ich nach ihr.

**) vgl. Nouveaux essais IV, 10 § 7 (opp. ed. Erdmann p. 374), wo Leibniz die Entlehnung von Anselm erwähnt, übrigens aber beide Formen schlechthin identifizirt: „Dieu est le plus grand ou parfait des Êtres."

stehen wäre. Daß Leibniz es nicht so versteht, geht aus dem Vertrauen hervor, welches er dauernd dem Beweis entgegenbringt. Freilich ruht dieses Vertrauen auf der verhängnißvollen Nichtunterscheidung zwischen „innerer Widerspruchslosigkeit" und „realer Möglichkeit". Nur von letzterer, nicht von jener logischen Möglichkeit darf man sagen, was Leibniz in der 1697 verfaßten Abhandlung De rerum originatione radicali behauptet (I, p. 147), daß in dem Möglichen eine exigentia existentiae liege, daß die essentia per se tendit ad existentiam und daher auch die perfectio als quantitas essentiae oder (wie er in der Monadologie sagt) als „Größe von uneingeschränkter positiver Realität" (II, 708) an sich die Existenz fordere. Dem Einwurf, daß nicht jede widerspruchslos denkbare Vorstellung (z. B. einer Chimäre) schon an sich auf Existenz Anspruch erheben könne, begegnet er im Jahre 1701 mit dem noch bedenklicheren Satz: „Tout être doit être tenu possible jusqu'à ce qu'on prouve son impossibilité" (De la démonstration Cartésienne de l'existence de Dieu du R. P. Lami, I, p. 177). Dieser Ausspruch ist maßgebend für die Beurtheilung der Leibniz'schen Fassung des Beweises. Denn andrerseits geht er auf die Schwierigkeit, die logische Widerspruchslosigkeit nachzuweisen, obwohl er das Problem als solches würdigt, doch nicht ernstlich ein, zumal er auf Grund cartesianischer Prämissen die Existenz als „Perfection" gelten läßt. Er verzweifelt an dem Versuch, den Einwurf der Gegner zu entkräften, daß die verschiedenen Perfections, sofern zu ihnen die Existenz gehöre, incommensurabel („nicht-compatibles") seyen. Deshalb schlägt er für die démonstration très-ingénieuse, die er nicht fallen lassen möchte, eine vereinfachte Form vor. Wenn wir, sagt er a. a. O., definiren „que Dieu est un être de soi ou primitif, ens a se, c'est-à-dire qui existe par son essence",*) so folge unmittelbar, qu'un tel être,

---

Cartesius citirte den Beweis nach einer Erwähnung des Thomas von Aquin, und es ist nicht nachweisbar, daß er der wahren Urheberschaft kundig gewesen.

*) Also ganz die Spinozistische Causa sui. (Köstlin a. a. O. S. 636 scheint dies zu übersehen.)

s'il est possible, existe. Denn da sein Wesen sein Daseyn ermöglichen soll, so existirt es, weil durch sein Wesen, aus eigner, innerer Möglichkeit. Bezeichnen wir also näher dies être de soi als das Wesen, welches existiren muß, weil es möglich ist, so könnte man seine Existenz höchstens durch Leugnung dieser „Möglichkeit" wegdenken. — Prüfen wir diese Ausführung.

Es kommt darauf an zu beweisen, daß ein seine Existenz bedingendes Wesen möglich sey; das kann besagen: 1) daß überhaupt die Existenz als reale Wirkung eines „Wesens" ätiologisch nachgewiesen werden könne, dieses also jemals die causa essendi für jene sey;

2) daß die Existenz als logische Folgerung aus einem als real gesetzten Wesen psychologisch gerechtfertigt werden könne, dieses also causa cognoscendi für jene sey (in beiden Fällen die reale Möglichkeit);

3) daß ein Wesen als principium essendi seiner Existenz und

4) als principium cognoscendi seiner Existenz widerspruchslos gedacht werden könne (in beiden Fällen die logische Möglichkeit). —

Sämmtliche Fälle stehen gegenüber der üblichen Methode der exacten Wissenschaft, die gegebene Existenz als causa cognoscendi für das Wesen (das unbekannte x) zu betrachten, ohne daß deshalb dieses allgemein und ohne Weiteres, abgesehen von einer Begründung durch höhere Existenz, als principium essendi für jene, Geltung erhielte. Sollte trotzdem einer jener Fälle aufrecht erhalten werden, so bedürfte es schärferer Ausführungen. Ja selbst in dem Begriff einer höchsten (letzten) Existenz liegt vielleicht für eine mathematische Denkweise derselbe Widerspruch wie in dem des motus celerrimus: und auch dies sollte zur Vorsicht mahnen, die rechte Auswahl zu treffen. Daß Leibniz hier die beiden ersteren mit den beiden letzteren, mindestens den dritten mit dem zweiten Fall vermengt, also an die Causa sui einmal im Spinozistischen, dann im kosmologischen Sinne denkt, geht aus der unmittelbar folgenden Aeußerung

hervor, mit welcher er die „Vollendung“ (achèvement) des Beweises feiert: „Das durchsichseyende Wesen ist als solches das Nothwendige; wenn also das nothwendige Wesen möglich ist, so existirt es. Wäre es nun nicht möglich, so wären alle andern Dinge unmöglich, weil sie nur durch jenes existiren. Ist mithin das nothwendige Wesen nicht, so giebt es überhaupt nichts Mögliches.“ —

Zunächst ist ersichtlich, daß der Schluß ausdrücklich auf das kosmologische Argument zurückgreift, indem das Daseyn der Welt vorausgesetzt wird. Daraus folgt, daß die „Möglichkeit“, deren methodische Einführung anfangs lediglich die Bedeutung der Widerspruchslosigkeit, der logischen „Denkbarkeit“ nahe legte, unter der Hand in den Werth der realen Möglichkeit umgeprägt wird. Diese Möglichkeit eines als Welturheber gesetzten Wesens, das dann auch als causa cognoscendi für seine eigne Existenz zu betrachten sey, wäre vielleicht psychologisch und erkenntniß-theoretisch nachweisbar. Dann bedürfte es aber überhaupt nicht jenes scheinbaren Festhaltens an dem Ausgehen vom reinen Begriffe. Ist die Möglichkeit der nach Leibniz's Weise definirten Gottesidee nicht zu beweisen ohne Recurs auf die Weltexistenzen, so wird seine Behauptung hinfällig, daß aus der Voraussetzung des möglichen Gottes die Nothwendigkeit seiner Existenz unmittelbar folge; es genügte vielmehr aus der Wirklichkeit des Bedingten auf die des Bedingenden zu schließen, womit die Kategorien der Möglichkeit und Nothwendigkeit vollständig entbehrlich würden.

Das einzige rein Ontologische in Leibnizens Umformung des Arguments bleibt also, daß er die ursprüngliche Definition: „Gott ist das durch sein Wesen existirende ens a se“ mit der Bestimmung dieses „durchsichseyenden“ als des être nécessaire oder des Wesens, „welches existiren muß, weil es möglich ist“ combinirt und identifizirt. Darin liegt dann sowohl das Ueberflüssige als das Fehlerhafte der Schlußfolgerungen. Denn daß das nothwendige Wesen ein nothwendiges sey: was sollte dem für ein Widerspruch entgegenstehen? Die Voraussetzung ein

einfacher Verstandesbegriff, die Thesis ein identisches Urtheil. Daß aber das Durchsichseyende, welches aus der Weltwirklichkeit laut Causalgesetzes als nothwendig erkannt wird, identisch sey mit irgend einem beliebigen, welches als in sich widerspruchsloses logisch möglich und deshalb nothwendig sey, bleibt ebenso unerwiesen wie die Zulässigkeit dieses „deshalb", welches eben nur mit Hülfe einer combinirenden Definitionsmethode erlaubt schien, die sich aus der gewünschten conclusio ihren terminus minor willkürlich schafft. Denn offenbar hat Leibniz mehr nach einer Definition gesucht, aus welcher das Problem unmittelbar gelöst werden könne, als daß er nach einer Methode geforscht hätte, um aus dem wahren, vollen Gottesbegriff das Seyn zu eruiren. Der einzige eigenthümliche Gedanke, welcher ebenso neu wie fruchtbar von Leibniz für das Argument geltend gemacht ward, und welcher, falls er wahr seyn sollte, auch jenen Doppelsinn der Möglichkeitsidee entschuldigen könnte, dürfte in dem Satz ausgesprochen seyn, daß man ein Wesen so lange für möglich zu achten habe, bis das Gegentheil erwiesen sey. Auf diese einzige mit Fug als allgemeingültige Wahrheit hingestellte Thesis — während von obigen vier formell allgemeingültig auftretenden, aber nur speziell für die Gottesidee anerkannten Fällen nicht ein einziger stricte verwerthbar war — geht Leibniz auch zurück, wo er später, in den Nouveaux essais (IV, p. 10 § 7, p. 374 f.) vom Jahre 1703 und in der Monadologie (1714) (ed. Erdm. II, p. 708) den Anselm-cartesianischen Beweis erwähnt. Methodisch Neues hat er nicht hinzugefügt; nur an Stelle der für ihn werthlosen Voraussetzung, daß die Existenz eine perfection sey, setzt er die auch Anselm gerecht werdende, bedeutungsvolle Bestimmung, die Existenz füge einen Grad (un degré) zu der Größe oder Vollkommenheit, deren Fülle Gott eigne: „Dieu en enveloppe tous les degrés." Auch der Satz, den Wolf von Leibniz entlehnt hat, findet sich zuerst in den beiden genannten Werken: „Es ist ein Privilegium der Gottheit, daß sie existirt, weil sie möglich ist." Daß aber diese Idee des être tout grand est possible

et n'implique point de contradiction, diese présumption bezeichnet er hier offen als „stillschweigende Voraussetzung", auf deren ferneres Motiv die abschließende Aeußerung ein Licht werfen dürfte: „Sodaß man zufolge des argument métaphysique moralisch genöthigt ist, zu urtheilen, daß Gott ist und darnach zu handeln" (a. a. O.). Die moralische Pflicht würde vielleicht schon aus dem Nichtbeweisenkönnen des Gegentheils resultiren, nicht im Sinn des argumentum a tuto, sondern entsprechend der Kritik Kant's, deren wesentliches Resultat wir hierin präformirt sehen, nur daß Leibniz's Prämissen nicht positiv zu solcher Schlußfolgerung berechtigen. Im Uebrigen geht Leibniz mit Spinoza Hand in Hand. Daß Spinoza (schon in den Cogitat. metaphys. I, 1) von dem nothwendig existirenden Wesen jeden Gedanken der possibilitas (der „bloßen Möglichkeit" im Sinne Mendelssohn's) ausgeschlossen erachtete,*) während Leibniz gerade in der Möglichkeit jenes être de soi den bedingenden Hauptgrund seiner Existenz findet, ist nur ein äußerlicher Unterschied. Bezüglich der unmotivirten Substituirung des être qui existe par son essence an Stelle der kosmologischen causa sui, des être de soi, welches, wenn es existirt, durch sich existirt, — findet auf beide dieselbe Kritik Anwendung; nicht minder auf Wolf und — Mendelssohn.

Christian Wolf, der von Leibniz an Scharfsinn unstreitig übertroffen wurde, braucht in seiner Theologia naturalis den Begriff ens a se durchweg in dem ursprünglich kosmologischen Sinn, gewinnt aber die Anknüpfung der Existenz an das Wesen gleichfalls aus der Combination aprioristischer Kategorien, wobei die Möglichkeit, welche das Daseyn begründen soll, selbst wieder auf die Verknüpfung des Daseyns mit andern Bestimmungen basirt wird. „Das aber ist ein Privilegium des ens a se, daß es deswegen existirt, weil es möglich ist. Denn was von einem andern ist, existirt seiner Möglichkeit wegen noch

*) Spinoza: Cogitat. metaphys. I, 1: „Quod ens dividendum sit in ens, quod sua natura necessario existit sive cujus essentia involvit existentiam et in ens, cujus essentia non involvit existentiam nisi possibilem."

nicht; und ist sonach die Existenz nicht allgemein aus der Möglichkeit zu erschließen. Es hat seinen besonderen Grund in dem ens a se, daß es durch seine Möglichkeit existirt, weil nämlich durch die Bedingungen, auf deren Vereinigung seine innere Möglichkeit beruht, seine Existenz mitbestimmt wird" (Theologia naturalis I, § 34 not.). „Patet adeo essentiam entis possibilitate ejus intrinseca absolvi" (Ontologia § 153. vgl. über Wolf besonders Köstlin a. a. O.).

Welches Recht wir haben, solche „Bestimmungen" „a priori" zu „vereinigen", hat erst Kant in seiner Kritik zu erörtern gesucht. Leibniz hatte jedenfalls nicht das persönliche Interesse an dem Beweise, welches bei Anselm, Cartesius, Spinoza hervortritt: ihn reizte wohl mehr die Probe des Scharfsinns als der Gegenstand selbst; denn die reduzirte Form, die ihm allein Gültigkeit zu haben schien, so warm er sie vertheidigt, konnte doch zu einem überwältigenden Motiv religiöser Ehrfurcht nur einen winzigen Anhalt bieten, während bei Anselm und Spinoza, aber auch bei Cartesius das Argument nicht nur die Bedeutung einer logischen Crystallisation der religiösen Wahrheit, sondern eines ernstgemeinten Gültigkeitszeugnisses für diese Wahrheit, einer correcten Handhabe um das Bewußtseyn von ihr zu wecken, gehabt hatte. Wolf hingegen giebt dem Beweis eine ebenfalls höchst wichtige Stelle, obwohl er ihn unverhüllter als Leibniz in den kosmologischen aufgehen läßt und in unfruchtbarerem Formalismus seine dogmatistischen Deductionen zu Tage fördert. Beides, die prinzipielle Wichtigkeit und der unfruchtbare Formalismus kennzeichnet jene ganze dogmatistische Schule, unter deren Vertretern besondere Erwähnung etwa noch Al. Gottl. Baumgarten verdient, welchem auch Kant vorzugsweise Berücksichtigung gewidmet hat. Ihm ist die possibilitas zunächst nur die logische: „Quicquid non est A et non — A, est possibile" (Metaphysica. Hal. Magdeb. 1743. § 8. p. 3). Diese (innere) possibilitas ist ihm als complexus essentialium in possibili die essentia (§ 40 p. 10), und dieser steht gegenüber die existentia, welche die durch äußere Möglichkeit bedingte Er-

gänzung der innern Möglichkeit ist, das „complementum essentiae". Diese äußere Möglichkeit eines Dinges wird dann zur Wirklichkeit, wenn jeder (logische oder reale?) Grund schwindet zur inneren indeterminatio, d. h. zur Unbestimmtheit, ob das Ding seinem Begriff entspreche oder nicht (§ 34 ff., § 50 ff.). Da nun in Gott als dem ens realissimum „realitas nulla tollenda", „negatio nulla ponenda est" und da „nihil simul tollendum et ponendum" (§ 809, p. 273), so muß als complementum dieser inneren Möglichkeit auch die Existenz als wirkliche Realität hinzutreten, indem deren Negation schon der inneren Möglichkeit des ens realissimum widerspräche, wodurch jeder Grund zur indeterminatio eines solchen Wesens abgeschnitten ist. —

Freilich, wollte ich Gott als ein Wesen denken, das solchem Begriff nicht entspräche, so könnte man mir stets einwenden, dieses Wesen sey gar nicht das mit dem Begriff gemeinte, wenn auch etwa der Name („Gott") äußerlich identisch erscheine. Aber es fragt sich doch, wer mehr Recht hat, diesen Namen auf sein Gedankenproblem anzuwenden, — der Philosoph, der von reinen Verstandesbegriffen ausgeht und mit apriorischen Definitionen operirt, oder aber der zweifelnde Kritiker, welcher solcher Methode mißtraut und wenigstens auf den Sprachgebrauch recurriren möchte. Schon dann dürfte das Criterium für das Nicht-indeterminatum esse des Gottesbegriffs nicht auf die bloße Uebereinstimmung dieses Begriffs mit seinem definitionsweisen Gegenstand beschränkt werden,*) wie Baumgarten (in Cartesius' Fußstapfen) thut, sondern der Sprachgebrauch schon müßte die Anlehnung an psychologische, geschichtliche, religiöse Erfahrung zur Pflicht machen. Hingegen könnte gerade die apriorisch-dogmatistische Methode kürzer und consequenter als selbst bei Baumgarten das Daseyn des durch seine Möglichkeit nothwendigen ens realissimum so darthun, daß

*) vgl. für diese Confundirung der begrifflichen Definition mit dem wirklichen Wesen: Wolf, Ontolog. § 301: „Essentia seu quae ejus loco est, definitio rei."

gesagt würde, Gott als das realste Wesen schließe jede Negation aus, somit auch die Negation der Nothwendigkeit; mithin sey Gott nur insofern denkbar, also möglich, als er nothwendig sey; die Möglichkeit aber sey durch nichts in Frage gestellt, also sey Gott nothwendig. So würde die bedenkliche Bestimmung der existentia als eines complementum essentiae entbehrlich, aber der Fehler der Verwechselung zwischen realer Möglichkeit einerseits und Mangel an Grund zur Leugnung logischer Möglichkeit andrerseits würde unverhüllter heraustreten. Das Verdienst diese Blöße durch Klarheit und Consequenz in der Fortbildung des Arguments aufgedeckt zu haben, gebührt Mendelssohn. Jenes ermüdende Herausspinnen feinerer aus feinen Abstractionen aber, welches gegen das kühne, große, von Anselm eröffnete Ziel zu dürftig absticht, ist durch die Geschichte sattsam gerichtet.*) — Diejenige historische Verkörperung nun, in welcher diese ganze Gruppe von dogmatistischen Ontologien ihr herausforderndes Ultimatum an die Kritik stellen sollte, ist eine Schrift des Mannes, der selbst den ersten vernichtenden Schlag zu führen bestimmt war. Kant's im Jahre 1763 verfaßte Abhandlung: „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes“**) theilt mit den späteren metaphysischen Forschungen den originalen und umsichtigen Character, bewegt sich aber völlig in der Sphäre des „dogmatischen Schlummers“, aus dem erst Hume's Einfluß den Autor zu wecken im Stande war. Kant deducirt aus dem primitivsten Begriff der Möglichkeit zunächst die absolute Nothwendigkeit einer Existenz. Die innere Möglichkeit von endlichen Dingen überhaupt führt ihn zur nothwendigen Voraussetzung der Existenz Gottes. Mit der logischen Aufhebung aller realen Möglichkeit würde nämlich auch die

*) Obwohl das Argument dieser Periode seinen jetzigen Namen verdankt.

**) Womit zu vgl. aus demselben Jahre seine (1764 gedruckte) Abhandlung (Accessit zu Mendelssohns gekrönter Preisarbeit) „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral“. — Ausg. v. Hartenstein II, 122 ff.

Möglichkeit dieser Aufhebung aufgehoben werden; dies wäre logisch widersprechend, logisch unmöglich: reale Möglichkeit also existirt nothwendigerweise. — Es fragt sich, ob hier nicht schon formell ein Paralogismus vorliegt, analog der platonischen Amphibolie des ἀϑάνατον am Schlusse des Phädon. „Unmöglich" ist nicht sowohl, „wodurch", sondern was durch „alle Möglichkeit aufgehoben wird". Es ist ein Unterschied, ob ich sage: Undenkbar ist das, wodurch alle Möglichkeit aufgehoben würde, oder ob ich behaupte: Als real unmöglich muß das gedacht werden, wodurch alle Möglichkeit aufgehoben wird. Die Confusion dieser Fälle scheint die obige fragwürdige Behauptung veranlaßt zu haben.

Diese nothwendige Existenz sucht nun Kant als ewig, unveränderlich, geistig, höchste Realität darzuthun, — aber nicht wie es die Absicht war, auf dem Wege streng apriorischer Deduction, sondern durch offenbare Synthesis mit weiteren, mehr oder minder der Erfahrung entlehnten Begriffen, wie Wille, Verstand; womit also entweder ein vollerer Gottesbegriff als der von Kant zugestandene vorausgesetzt wird oder der Uebergang zu der an die Gesammtheit des gegebenen Daseyns anknüpfenden Beweisart stattfindet. Klar ist, daß der Begriff eines nothwendig existirenden Wesens viel zu arm ist, um daraus ohne synthetische Anlehnung an die Erfahrung die Inhaltsfülle herzuleiten, die der Gottesidee wesentlich ist und bei Kant ihr hernach zugehören soll: ein Mangel, der die gesammten Versuche der Wolf'schen Schule kennzeichnet, soweit sie nicht durch Voranstellung der „höchsten Realität" den Schein des Gegentheils erwecken. Die höchste Realität ist nicht ein rein apriorischer Begriff, sondern involvirt eine an das empirische Bewußtseyn anknüpfende Combination.

III. Abschließende Vollendung des dogmatischen Verfahrens.

Als Vollender der Beweisart, welche Cartesius mit dem Begriff des allervollkommensten Wesens stabil gemacht, Leibniz durch Reduzirung auf einen möglichst abstracten Reflexionsbegriff

zu befestigen gesucht hat, sehen wir Moses Mendelssohn an. Dieser zeigt in der Form der apriorischen Beweisführung eine ähnliche Virtuosität wie Kant in seiner vorkritischen Periode, bedient sich auch vorwiegend der Anselm-Kant-Leibniz'schen indirecten Beweisart, lehnt sich aber in der Betonung des ens perfectissimum an Cartesius an. Auch er legt an die Verstandesbegriffe Möglichkeit und Nothwendigkeit noch nicht die kritische Sonde der Unterscheidung gedankenhaft-objektiver und außergedankenhaft-objektiver (logischer und realer) Geltung an, obwohl er durch seine Erkenntnißtheorie mehr Anlaß dazu gehabt hätte als Descartes: — dies die Achillesferse des Mendelssohn'schen Beweises.

Während die allmähliche und mühsame Entwickelung, mittels welcher Kant jene Bestimmungen auseinander resultiren läßt, weniger Gelegenheit zu jener verhängnißvollen Subreption gab, logische Bestimmungsgründe mit realen zu verwechseln, so trug Mendelssohn kein Bedenken, den idealen Inbegriff aller Vollkommenheiten unmittelbar zu identifiziren mit der schrankenlosen Unendlichkeit und Unveränderlichkeit des realiter nothwendigen Wesens (Morgenstunden XVII, S. 307 ff.).

Die richtigste Ausführung Mendelssohns in den (1785 kurz vor seinem Tode vollendeten, 1786 erschienenen*)) Morgenstunden geht wörtlich auf den schon 1763 in der Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften geführten Beweis zurück. Ein anderer Beweis, den er als „eine neue Art, wie sie bisher von keinem Weltweisen berührt worden", preist (Morgenstunden S. 292), gründet sich zwar auf metaphysische Erörterungen, ist aber nicht ontologisch in unserm Sinn, weil er auf dem Satz beruht: „Alles Wirkliche muß als wirklich von irgend einem denkbaren Wesen gedacht werden**)"; also auf der von Fichte und dann wieder von Schopenhauer mit Emphase als selbständige Entdeckung verkündeten***) Be-

*) Damit erledigt sich das Monitum, welches Köstlin a. a. O. giebt.

**) M. sagt nicht etwa: „gedacht werden können".

***) Hasse (a. a. O. S. 263—265) will sogar dem Anselm schon diesen Idealismus beimessen.

hauptung: Kein Objekt ohne Subjekt. Indessen würde diese Wahrheit, daß jedem Seyenden ein Begriff entsprechen muß, schwerer als ihr Correlat, daß dem wahren Begriff ein Seyn entspricht, beweisbar seyn, sofern uns die Totalität des Seyenden nicht zugänglich ist, während eben jenes ontologische Correlat sein ideales Gebiet, die wahren Ideen, von denen aus das Seyn beurtheilt werden soll, ausreichender überschauen kann.

Jener Hauptbeweis nun, der lange Zeit der Vergessenheit anheimgegeben schien, selten erwähnt und auch dann nicht eingehend gekannt wurde, und erst neuerdings von Köstlin (Stud. u. Kritiken 1875, IV, S. 641) und Dorner (System der Christl. Glaubensl. I, 207) wieder einigermaßen in den Vordergrund gerückt wird, obwohl schon Kant — als entschiedener Gegner — „diese überaus scharfsinnigen Entwickelungen“ als „bleibende Beispiele“ rühmte, „welchen schönen Anlaß derartige Demonstrationen zur vollständigen Erkenntniß unsrer Vernunft geben“ (Kant: Was heißt sich im Denken orientiren? [Hartenstein IV, 344]): — geht formell aus von dem Nichtseyn schlechthin (Mendelssohn: Ueber die Evidenz in metaph. Wiss. S. 35 ff.). Was nicht ist, muß entweder unmöglich oder bloß möglich seyn. Das allervollkommenste Wesen aber könnte nur entweder unmöglich oder müßte wirklich seyn. Bloß möglich kann es nicht seyn, weil die (logische!) Setzung der bloßen (realen!) Möglichkeit Gott als unvollkommen, weil abhängig von dem, was seine Existenz zu ermöglichen hätte, erscheinen ließe. Möglich ist das, aus dessen Bestimmungen sich nicht erkennen läßt, warum es seyn und nicht vielmehr nicht seyn müsse. Deshalb kann das Daseyn aller bloß (real) möglichen Dinge nie zu deren innerer (logischer) Möglichkeit gehören, weder zu ihrem Wesen noch zu ihren Eigenschaften, ist vielmehr bloße Zufälligkeit, ein Modus, dessen Wirklichkeit nur aus einer andern Wirklichkeit kann begriffen werden. Hingegen enthielte der Satz: „Das allervollkommenste Wesen hat ein zufälliges Daseyn“ einen Widerspruch, weil ein unabhängiges Daseyn eine größere Vollkommenheit ist als ein abhängiges. Bleiben auf die Gottesidee somit bloß

Wirklichkeit und Unmöglichkeit anwendbar, so muß Gott wirklich seyn, denn unmöglich darf das vollkommenste Wesen deshalb nicht genannt werden, weil unmöglich nur das ist, dessen Bestimmungen einander widersprechen. —

Aber, um bei dem letzten anzufangen, wenn man um alle denkbar vollkommensten Wesen zu rangiren, zuhöchst nur die Wahl hätte zwischen einem alle Vollkommenheit außer der Existenz involvirenden und einem zwar existirenden aber nur etwa sey es Umfangsabsolutheit sey es individualisirteste Qualitätenfülle hegenden Wesen? Letzteres wäre dann das vollkommenste aller (πάντων τῶν = cunctorum) empirischen Wesen, und sein Nicht-unmöglich-seyn brauchte nicht erst bewiesen zu werden, doch wäre die absolute Vollkommenheit prinzipiell in Frage gestellt. Soll aber von dieser gesagt werden, daß ihre Bestimmungen einander nicht widersprechen können, so wäre eine solche Behauptung, die selbst Hegel bestreitet, erst zu erweisen. Sobald ich das vollkommenste Wesen überhaupt als eine solche Idee vorstellen kann, daß ich nach ihrem Seyn erst frage, so habe ich bereits ein Criterium außerhalb dieser Idee anerkannt, von welchem die Entscheidung über Wirklichkeit oder Unmöglichkeit abhängen soll. Dieses Criterium ist die über das Verhältniß von Begriff und Eigenschaften urtheilende Vernunft. Mögen nun wirklich die verschiedenen Eigenschaften Gottes als reine Positionen keinen Anlaß zu gegenseitiger Einschränkung, d. h. zum inneren Widerspruch bieten, mögen alle in gemeinsamer Unendlichkeit sich durchdringen und nur ebensoviel Erscheinungsweisen der ungetheilten Einen Substanz seyn: so würde doch jene untersuchende Vernunft den Weltgrund logisch so denken können, daß er ohne vollkommen zu seyn die realen Bedingungen enthielte, welche die reale Unmöglichkeit jenes logisch denkbaren widerspruchslosen allervollkommensten Wesens zur Folge hätten. — Man könnte einwenden, so trügen wir ein logisches Criterium in das von Mendelssohn nur real gemeinte Verhältniß hinein: aber gerade dieser Vermischung macht Mendelssohn sich schuldig. Die innere

Widerspruchslosigkeit ist ihm zunächst nur Negation der logischen Unmöglichkeit, hingegen folgert er aus derselben die Negation der realen Unmöglichkeit. — Noch deutlicher ist diese Subreption in der ersten Hälfte des Arguments. Unter dem „bloß Möglichen", das Gott abgesprochen wird, kann nur die reale Möglichkeit verstanden werden, weil die logische Möglichkeit von der logischen Wirklichkeit für uns nicht unterscheidbar ist, während doch die Wirklichkeit als das durch „bloß" angedeutete Correlat eben postulirt wird. Ist Gott aber deshalb ein nicht bloß (real) möglicher, weil diese Möglichkeit die Selbstbedingung ausschlösse, so ist es überhaupt incorrect und fehlerhaft zu sagen, Gott sey möglich; denn auch in Verbindung mit der Wirklichkeit verlöre das Potenzseyn nicht den abhängigen Character. Das würde freilich mit der Idee einer in sich depotenzirender Selbsthingabe sich bethätigenden ἀγάπη nicht collidiren, wohl aber mit Mendelsohn's deistischer Gottesvorstellung, wonach jeder Grad und jeder Modus der Abhängigkeit dem Grundwesen des Vollkommenen widerspräche, daher Daub nicht unrichtig den bloß-jüdischen Standpunkt für die Lücke dieser Beweisführung verantwortlich macht (Kritik der Beweise für das Daseyn Gottes S. 419 f. [II. Band der theol. u. philos. Vorles., ed. Marheineke und Dittenberger, 1839]). (Merkwürdigerweise trifft dieselbe mit der Voraussetzung Spinoza's zusammen, wonach posse existere potentia und posse non existere impotentia est; was allerdings erheblich gegen die [christliche] Idee der Menschwerdung, des Opfertodes, der Selbstentäußerung [nicht aus Ohnmacht sondern aus Liebeskraft] verstoßen würde.) —

Die Selbstbedingung würde nur uneigentlich zu der Aussage der Möglichkeit berechtigen, weil sonst jeder Unterschied zwischen der causa sui und dem Bedingten schwände. Denn eine immanente Nothwendigkeit würden auch die bedingten Wesen nicht entbehren, deren „reale Möglichkeit" niemals mit Gewißheit, sondern zufolge partieller Unkenntniß der bedingenden Causalreihe ebenfalls nur hypothetisch ausgesagt werden

kann, unter der Voraussetzung nämlich, daß bei Kenntniß jenes Weltganzen die Möglichkeit sich als Nothwendigkeit herausstellen würde. Der Unterschied würde aber darin liegen, daß hier eine bedingende Causalreihe vorauszusetzen wäre, wodurch das Daseyn ermöglicht würde, während bei Gott folgerecht von Möglichkeit nicht die Rede seyn könnte. (Weiterhin würde erhellen, daß die indirecte Schlußweise für die Gotteserkenntniß inadäquat ist. Gott ist entweder seyend oder nichtseyend, und wenn ersteres, so direct aus dem erfahrenen Begriff erkennbar.) —

Wenn trotzdem von der „Möglichkeit" Gottes ausgegangen werden soll, so kann nur die logische gemeint seyn. Mendelssohn schließt die Wirklichkeit aus der Verbindung zweier Syllogismen, deren scheinbar gemeinsamer Mittelbegriff einmal die logische, sodann die reale Möglichkeit ist (Quaternio). Es entgeht ihm, daß jeder der beiden Schlüsse für sich falsch wäre, somit auch ihre Verbindung nicht stringent. Er würde sich gegen die von Schelling, Weiße, Seydel auf dem Boden neuplatonischer, von Johannes Skotus, Nicolaus Cusanus, Giordano Bruno ausgestalteter Ideen geltend gemachte Begründung Gottes als der Urmöglichkeit entschieden haben, da er den Totalbegriff Gottes ontologisch verwerthen will. Entweder müßte er die Identität der Möglichkeit und Wirklichkeit in Gott erweisen; dann würde er gemäß dem Principium coïncidentiae oppositorum sowohl das reale Nichtbloßmöglichseyn als auch das logisch motivirte (weil mit der Wirklichkeit identische) Bloßmöglichseyn aussagen dürfen; oder wenn beide als auch in Gott unterschieden hingestellt werden, so bleibt dem Zweifler der Einwurf: Gott, logisch zwar denkbar, brauche doch nicht als real-wirklich gedacht zu werden; es sey mithin nicht unlogisch seine reale Unmöglichkeit zugleich zu denken. Denn logisch muß ich allerdings von jeder Idee, deren Realität mir erst zu beweisen ist, die Gedankenfreiheit haben, dieselbe als unmöglich sowohl wie als nothwendig und deshalb möglich zu denken. Und bei Gott würde die bloße ernstliche Denkbarkeit seines Nichtwirklichseyns schon die Undenkbarkeit seines realen

Möglichseyns einschließen, weil letzteres von keiner äußeren Bedingung abhängig gedacht werden könnte.

Doch genug dieser — auf vorkritischem Boden mit vorkritischer Consequenz zu handhabenden — Criterien; hätte Mendelssohn die Unterscheidung zwischen logischer Wahrheit (oder wie er gelegentlichen Aeußerungen zufolge sagen würde „idealischer Anwesenheit", „Denkbarkeit") und realer Wirklichkeit streng durchgeführt und auf den Terminus Möglichkeit angewendet, so hätte er mindestens der skeptischen Erwägung Raum geben müssen, ob unsere Denkformen angesichts einer so einzigartigen Idee wie der Idee Gottes adäquat und maßgebend seyen. In seinen Morgenstunden stellt er den Satz als Axiom hin: „Wessen Nichtseyn keinem verständigen Wesen begreiflich seyn kann, das ist wirklich vorhanden." Diese Behauptung greift weiter als jene Definition, die er ebendaselbst aufstellt: „Wahrheit ist jede Erkenntniß, soweit sie das positive Vermögen unserer Seele zum Grunde hat, eine Wirkung unserer positiven Seelenkräfte ist." — Ist hier nicht der Fall zu erwägen, daß das Daseyn einer Sache der Gedankenthätigkeit meiner positiven Seelenkräfte nicht erreichbar wäre, ohne daß sein Nichtseyn mir begreiflich seyn müßte (wie z. B. die Unendlichkeit des Raums)? Dürfte ich dann die Behauptung seiner Wirklichkeit nicht als wahr hinstellen? Und umgekehrt: Wie manche positive Wirkung unsrer intelligenten Anlage, wie etwa die Dreidimensionalität der Raumanschauung, könnte als nichtseyend wenngleich nicht vorgestellt so doch gedacht werden. Daraus ergäbe sich entweder ein Unterschied zwischen Wirklichkeit und Wahrheit, entsprechend jenem zwischen realer und logischer Möglichkeit, — oder die Definitionen und Axiome laboriren an mangelhafter Genauigkeit. „Wirklich", sagt Mendelssohn, „sey eine Sache dann, wenn alles Bestimmliche an derselben in der That bestimmt ist, d. h. sobald entschieden ist, ob jedes, was der Sache an sich ebensowohl zukommen könnte als nicht zukommen, ihr wirklich zukommt." Die Berücksichtigung der entferntesten Relationen, die bei endlichen Dingen hierzu erforderlich wären, sey bei Be-

trachtung Gottes unnöthig. Denn das unbestimmte jener liege darin, daß wir ihren zureichenden Bestimmungsgrund vermissen, welcher das mögliche Ding hervorbringen soll. Gott aber könne von außen keine Bestimmung erhalten, dadurch er als vollkommenes Wesen wirklich werden sollte: Er ist kraft inneren Wesens hinlänglich weil nothwendig bestimmt, also nicht nur nicht unbestimmbar, d. h. unmöglich wie alles Widerspruchslose, sondern auch nicht unbestimmt wie die Weltdinge; mithin wirklich." — Wir vermissen hier die Unterscheidung zwischen der wirkenden Ursache, deren Unkenntniß ein wirklich Seyendes als unbestimmt erscheinen läßt, und dem zureichenden Bestimmungsgrunde des Erkennens (causa cognoscendi), dessen Mangel zwar ebenfalls hinreicht, um seinen Gegenstand als unbestimmt zu bezeichnen, dessen Vorhandenseyn aber auch noch nicht ausreicht um ihn als real bestimmt zu bezeichnen, während mit der Erkenntniß der wirkenden Ursache die Einsicht in die reale Bestimmtheit des Verursachten nothwendig gegeben ist. In Bezug auf die Weltdinge meint Mendelssohn die causa efficiens, wenn er das Unbestimmte derselben darin sieht, daß wir ihren zureichenden Bestimmungsgrund vermissen. Spricht er aber dem Gottesbegriff die Unbestimmtheit deshalb ab, weil Gott kraft inneren Wesens nothwendig „bestimmt" sey, so kann hier füglich nur mit dem logischen Bestimmungsgrunde gerechnet werden, da Gott zunächst nur als Idee vorausgesetzt wird. Daß Gott als Idee, wenn er ist, nicht von außen bestimmt ist, läßt höchstens darüber entscheiden, daß wir wenn er ist, nur aus ihm selbst den bestimmenden Grund für seine Erkenntniß entlehnen dürfen, noch nicht aber darüber, ob ihm als ideellem Complex gewisser Eigenschaften deren wirklich coexistirendes Seyn zukomme: und doch könnte erst diese Entscheidung über die reale Bestimmtheit ein Urtheil schaffen. So lange wir von der ideellen Bestimmtheit Gottes in und durch sich selbst ausgehen und bloß die ideale Normativität und eventuell normgebende Idealität darauf zu gründen vermögen, ohne nachzuweisen, wiefern dieses höchste Erkenntnißprinzip

zugleich als Realprinzip die realen Gründe alles möglichen Seyenden einschließlich des Wirklichen in sich concentrire: so lange dürfen wir Gottes Wesen noch nicht als absolut bestimmt bezeichnen. Ebenso schwankend ist die Behauptung, daß Gott nicht „unbestimmbar" sey. Zunächst soll die „Unbestimmbarkeit" den Begriff „Unmöglichkeit" erläutern; und wäre hiernach die Wahrheit dessen, was nicht unmöglich seyn soll, durch seine Bestimmbarkeit zu erweisen, was indeß, so wünschenswerth es für die Vorstellung eines „vollkommensten Wesens" wäre, auf den Begriff des nothwendigen Wesens keine ergiebige Anwendung finden würde. Thatsächlich verzichtet M. auf diesen Nachweis, weil „unser Gedanke von dem schlechthin Nothwendigen den Nachweis entbehren" könne, daß seine immanente Bestimmtheit eine denkbare sey. Auch dieses wechselseitige Vorwiegen des „allervollkommensten" und „Nothwendigen" hat M. nicht auszugleichen versucht.

So anerkennenswerth Mendelssohn durch Definirung und Eintheilung der metaphysischen Grundbegriffe das Problem zugeschärft hat, so sehr er auch den Fehler Anselm's, die theilweise vorwiegend quantitative Größenschätzung Gottes, vermeidet, so fehlt es doch zu sehr an einer Erörterung der psychologischen Bedingungen der Gotteserkenntniß, als daß seine Virtuosität in der Behandlung der metaphysischen Bedingungen zu endgültiger Klarheit über den positiven Nerv des Beweises geführt hätte. Daß er der einen Seite ontologischer Beweisführung genügt habe, daß Gott, wenn er gedacht wird, als das nichtzufällige, sondern durchsichseyende, absolut selbständige Wesen gedacht werde, ist (mit Dorner a. a. O.) einzuräumen. Doch dürfte die Andeutung Dorner's, als hätte Mendelssohn schon aus der Willkürlichkeit einer Vorstellung die Abhängigkeit ihres Inhalts gefolgert („Was gedacht werden kann ohne Realität, das ist abhängig, zunächst von mir, indem es nur in mir Existenz hat, als Modification meines Denkens"), in Mendelssohn's Ausführungen kaum einen Anhalt finden. Wäre das richtig, so läge darin freilich ein Ausgleichsversuch zwischen den auch

nach Köstlin's (a. a. O. 643) Urtheil verwechselten „Bedingungen des Seyns und des Zustandekommens der Idee": denn wäre die Nichtabhängigkeit der Genesis einer Idee von meiner Gedankenthätigkeit ein Merkmal der Unabhängigkeit ihres Gegenstandes, so wäre freilich mit dieser Voraussetzung eine psychologisch-metaphysische Vermittelung projektirt zwischen den Bedingungen des Gegenstandes und den Bedingungen seines Vorgestelltwerdens in uns. Allein M. sieht jeden abstracten Begriff, sofern er denkbar ist, als „Modification unseres denkenden Wesens" an und bezeichnet speziell die wahren Begriffe, welche nicht durch Schranken unserer Gedankenthätigkeit eine Abänderung erleiden, als solche „Modificationen". Ja eine „nicht gedachte Möglichkeit" ist ihm „ein wahres Unding", denn „jeder Realexistenz entspricht in irgend einem Subjekt eine Idealexistenz" (Morgenstunden XVI). Die abstracten Begriffe sind darin von uns unabhängig, daß sie „um gedacht zu werden, denkbar seyn müssen, d. h. Wahrheit enthalten". Denn alles Wahre ist ihm wirklich, alles Seyende ist wahr. — Mit dieser rein metaphysischen Erörterung tritt er dem schon damals (von Heumann, Eckard und Kant) erhobenen Einwurf entgegen: „Ihr hypostasirt und beeigenschaftet ein Abstractum." Er sieht eben gerade in der positiven Wirkung unserer modifizirenden Gedankenthätigkeit das subjektive Merkmal und Correlat für die objektive Wahrheit und Selbständigkeit des Vorgestellten. Wenn er daher weiterhin sagt: Bei eingeschränkten Wesen kann idealische und reale Existenz differiren (bloßer Begriff ohne Sache seyn): das nothwendige Wesen ist entweder Begriff und Sache zugleich oder es „kann nicht gedacht werden, d. h. auch als Modification von mir selbst keine Wahrheit haben", — so kann dies „auch als" nur soviel wie quantumvis bedeuten. — M. sieht jedes gesunde Denken als unmittelbar vernünftig und deshalb sachgemäß an; jedes Mißtrauen in die Objektivität der Denkgesetze sucht er nur abzuwehren.

Wenn M. aber die subjektive Denknothwendigkeit der Gottesidee ganz unberücksichtigt läßt, so liegt der Grund in seiner un-

erschütterlichen Meinung, daß das, was gesundermaßen als existirend gedacht werde, deshalb subjektiv zunächst müsse als existirend gedacht werden.*) Nur daß es objektiv, wenn es gedacht wird, als nothwendig existirend müsse gedacht werden, scheint ihm des Beweises bedürftig. Weil er diesen Beweis vom damaligen Standpunkt aus relativ erschöpfend geleistet hat, so haben wir, zumal weder Kant's Kritik noch die Beurtheilung Späterer der speziellen Eigenthümlichkeit desselben gerecht wird, eine so eingehende Besprechung für nöthig erachtet. —

Gesetzt nun — und damit schließen wir die Erörterung der von Kant's Kritik noch unberührten Versuche — es gelänge, die betrachteten Gedankenreihen so zu verbinden, daß die Existenz als ideelle Stufe der Realität („realitas“ oder entitas seit Spinoza mit „Vollkommenheit“ identisch [Eth. I, 29. 33 sq. Ed. Bruder]) dem als positiven Inbegriff „aller“ Realität vorgestellten Gedankenwesen eingeflochten würde, daß ferner kein Anlaß zu irgend einem Widerspruch zwischen den verschiedenen positiven Realitäten zu entdecken wäre,**) und endlich, daß das Vollkommene der Realität nicht in ihre quantitative Extensität gesetzt würde, sondern in ihre qualitative Gradbestimmung: so blieben zwei Bedenken übrig. Einmal fragte sich, ob „alle Realität“ auch im empirischen Sinne zu verstehen sey, wo sie dann, weil zugleich absolut gemeint, für andere Realität keinen Raum ließe: dies führte über Berkeley und Schopenhauer hinaus zum absoluten Akosmismus, indem der Gedanke an Gott

---

*) Die natürliche Verknüpfung des Existenzgedankens mit einer Vorstellung ist ihm schon an sich ein Beweis des nicht bloß Zufälligen. Vgl. Morgenst. S. 320: „Den Gedanken eines Zufälligen kann man haben, indem man das bejahende Merkmal der Existenz davon wegläßt. Die Gegner sagen: Ist denn das wirklich vorhanden, was wir uns als wirklich denken müssen? Ich antworte: Wohl uns, wenn wir vor der Hand schon so viel erhalten.“

**) vgl. Kant: Kritik d. rein. Vern. S. 320 (IV. Aufl. Riga 1794): „Wenn Realität durch den reinen Verstand vorgestellt wird (realitas noumenon), so läßt sich zwischen den Realitäten kein Widerstreit denken, d. i. ein solches Verhältniß, da sie in einem Subjekt verbunden einander ihre Folgen aufheben.“

mitsamt seinem objektiven Correlat, der Weltwirklichkeit, schlechthin mit Gott congruirte; oder aber wenn nur positive Potenzen von allen Wesensarten in Gott zu denken wären, so fragt sich, ob nicht einer auch die Weltactualität in sich fassenden Idee doch „mehr" Realität zukäme, so daß jene Gottesvorstellung nur die relativ größte, nämlich unter den vielen empirisch möglichen Größen, wäre. D. h. die Idee des absolut Höchsten enthält, daß irgend etwas von dieser Idee Verschiedenes existirt, mithin nicht bloß den Widerspruch des motus celerrimus. Gott wäre das Größte und doch nicht das absolut Größte, und da nur aus diesem die Existenz gefolgert werden könnte, so würde doch bezüglich der Existenz nichts geschlossen werden dürfen. Auch wäre, wenn nicht alle Realität in Gott enthalten ist, kein Grund, den durch das Coexistiren der einzelnen Realitäten erwachsenden Gradzuwachs höher zu schätzen als die (immerhin relative Existenznothwendigkeit prätendirende) Intensität der einzelnen für sich. So gut wie das außer Gott Seyende als nichtseyend vorgestellt werden kann, könnte mit dessen einzelnen Seynsfonds auch verzichtet werden auf das Zusammenseyn ihrer gesteigerten Wesensintensitäten in einem Subjekt. Und doch würde nur durch solches Coexistiren die Gottesidee über die Sphäre des bloßen Gedankens hinausgehoben, da das Existiren der einzelnen Realitäten genügend durch die Welttotalität repräsentirt würde, die Gottheit also höchstens mit der Rolle eines οὐκ ὢν θεός, des ἐπέκεινα πάσης οὐσίας vorlieb nehmen müßte. — Sollte nun, um das Coexistiren zu retten, der absolut totale Inbegriff vorausgesetzt werden, so würde entweder auch das denkende Subjekt dazu gehören oder es müßte an die Erfahrung des „empirisch Größten" appellirt werden: und in beiden Fällen wäre das Seyn nicht aus dem Begriff erschlossen. So kämen wir ontologisch nur zu dem Gott des Erigena „Deus nescit se quid est, quia non est quid"; woran die Wahrheit ist, daß von Gottes „Existenz" oder „Daseyn" nicht die Rede seyn kann, worauf zuerst J. G. Fichte aufmerksam gemacht hat (Appellation an das

Publicum; Sämmtl. Werke B. 5, S. 220). — Gesetzt aber, der Gedanke eines allervollkommensten, deshalb sich selbst bedingenden und nothwendig Seyenden wäre dadurch als real erwiesen, daß die als unter einander widerspruchslos nachgewiesenen Bestimmungen desselben auch die Bestimmung der Nothwendigkeit enthalten, es selbst mithin nicht anders denn als seyend vorstellbar sey, so fragt sich zweitens, ob denn nun jene speculativ höchste Idee zugleich so gedacht werden müsse, daß alles anderswoher uns Gegebene in ihr begründet sey, also Nichts existiren könne ohne von dem vollkommensten Wesen gesetzt zu seyn. Da es zwar nie gelingen wird, die ganze Weltwirklichkeit, wie sie durch successive Einzelerfahrung uns gegeben ist, aus der Idee Gottes deductiv zu entwickeln, doch aber die Forderung bestehen bleibt, von der Idee aus auf die Wirklichkeit zu kommen, aus jener die Potenz zu allem Wirklich-werden-könnenden herzuleiten, so wird das ontologische Verfahren auf den Begriff des erfahrungsmäßig Wirklichen nie verzichten dürfen, und sollte es auch nur durch Anlehnung an das cogito ergo sum des denkenden Subjekts geschehen. Andernfalls würde die Kluft zwischen der Vorstellung des Nothwendigen und der Nothwendigkeit des Vorgestellten nie überbrückt werden, die Speculation nie aus den Grenzen eines sich in seinen eigenen Abstractionen einspinnenden Reflectirens heraustreten. — Daß aber unter der genannten Voraussetzung ein Wesen, welches als höchste Wesensfülle und -Harmonie zugleich als seyend vorgestellt wird, jedenfalls absolut möglich sey, sobald es denkbar ist, — daß also mit dem Nachweis der logischen auch die reale Möglichkeit erwiesen werden könne, ist zuzugeben, weil, wenn jenes Wesen alles Wirklich-werden-könnende bedingt, nichts gedacht werden könnte, von welchem seine eigne Möglichkeit sollte abhängig seyn. Der Meinung, als ob so ein ontologischer Beweis nach Anselm-Mendelssohn'schem Typus möglich würde, tritt die Forderung jener entgegen, welche die Denknothwendigkeit der Gottesidee auf psychologischer und erkenntnißtheoretischer Grundlage erhärtet wissen wollen, ehe das aus

dem reinen Begriff folgernde Denken Gültigkeit beanspruchen könne. Es genüge nicht nachzuweisen, daß Gott, wenn gedacht, als seyend gedacht werden müsse, weil so der Zweifel nicht getilgt werden könne, ob nicht die ganze Vorstellung mit Einschluß des nothwendigen Seyns doch vielleicht eine willkürliche Fiction sey. Erst dadurch gewinne der Gottesgedanke die seiner Einzigartigkeit entsprechende Begründung, daß zu der logischen Nothwendigkeit, mit welcher das Seyn an diesen Gedanken geknüpft erscheine, die dialektisch-psychologische Nothwendigkeit seiner Conception gefügt werde, indem mit Hülfe einer psychologischen Analyse des menschlichen Geistesvermögens und einer Verstandes- und Vernunftkritik der naturgemäße, nur bei krankhafter Mißbildung des subjektiven Geistes mangelnde, Character der Gottesidee dargethan, diese als unumgänglich zu postulirendes Substrat jedes normalen Geisteslebens erwiesen werde. — Demgegenüber könnte geltend gemacht werden, daß schon die bloße Denkmöglichkeit eines in sich nothwendigen göttlichen Seyns, sobald sie wissenschaftlich nachgewiesen wäre, das wirkliche Gedachtwerden dieses Seyns mit sich führe, und daß in dem wirklichen Gedachtwerden eines seyenden Gottes die ausreichende Bedingung gegeben sey, um zu erkennen, daß wenn und weil er gedacht werde, er nicht anders denn als seyend gedacht werden könne. Es hieße, könnte man hinzufügen, an der Normalität der menschlichen Verstandesfunctionen zweifeln, wenn man die Bündigkeit solchen Schließens dadurch in Frage stellen wollte, daß man auf die Möglichkeit verwiese, es möchten andere Bedingungen eintreten, welche jene aus dem Begriff erschlossene Seynsnothwendigkeit wieder zweifelhaft machen würden: denn erstens, war der Schluß bündig, so könne keine (hyperlogische) Möglichkeit dagegen geltend gemacht werden; und zweitens: für die Gottesidee könnte jene Gefahr schon deshalb nicht eintreten, weil das allbedingende Wesen als alles Wirklich-werden-könnende bedingend gedacht werden müsse, somit gar nichts gedacht werden könne, was, wenn nur der Gottesgedanke stetig festgehalten werde, die Realität

desselben je in Frage stellen könnte. Die Lücke dieses ontologischen Beweisverfahrens liege also nur in der nur annähernd zu tilgenden Schwierigkeit, den Gedanken Gottes als eines Unendlichen wirklich zu denken, d. h. seine Denkmöglichkeit darzuthun, — keineswegs aber in dem mangelhaften Nachweis seiner Denknothwendigkeit.

Die Entscheidung zwischen diesen beiden Standpunkten kann erst gefällt werden, wenn die historischen Fortbildungen des Arguments auch nach der anderen, psychologisch-dialektischen, Seite hin, wie sie, durch Kant angebahnt, eine neue Entwickelungsepoche darstellen, geprüft seyn werden.

B. Das Problem der Synthesis **a priori** als Genesis der Gottesidee.

In dem Versuch Mendelssohn's hat das einseitig-dogmatische Verfahren den Höhepunkt erreicht und seine Mittel erschöpft. Mit Kant's Kritik wird demgegenüber ein psychologisch-genetisches Verfahren eröffnet, welches jener von Kant selbst „ontologisch" benannten früheren Beweismethode gegenüber einen so bedeutenden Umschwung bildet, daß selbst tiefgreifende Modificationen, namentlich ob die (Anselm-Cartesianische) Analysis eines gegebenen oder die (Spinoza-Leibniz'sche) Synthesis eines problematischen Begriffs den Ausgangspunkt bilden sollte, dagegen zurücktreten. Lautete die ursprüngliche Forderung: Aus dem recht definirten Begriff Gottes zu erweisen, daß derselbe nicht anders denn als seyend gedacht werden könne, so sucht Kant dieses Problem, ehe er an die Vernichtung seiner geschichtlichen Durchführungsform geht, erst zu einer — für den Standpunkt seiner Kritik möglichst haltbaren — Form zu idealisiren, indem er das Naturgemäße und anscheinend Nothwendige in dem Entstehen der Gottesvorstellung erläutert. Das Problem der Denknothwendigkeit eines absolut Seyenden setzt er an die Stelle der denkenden Betrachtung eines nothwendig seyenden Absoluten; und tritt seither

der Gedanke eines nothwendigen Seyns zurück hinter die Nothwendigkeit des Seynsgedankens.

Auch in der nun anbrechenden Periode wiederholt sich das Schwanken zwischen überwiegender Analysis oder Synthesis in der Bestimmung der Gottesidee. Nach Kant's Erläuterung würde, wenn die Gottesidee ohne jede dialectische Selbsttäuschung zu Stande käme, nur eine Analyse erforderlich seyn, um das allbedingende Urwesen als zugleich aller Realitäten theilhaft zu erkennen; nach Schelling führt die Analyse des vorauszusetzenden Seynsbegriffs zunächst nur zu einer allgemeinen Existenzvorstellung, so daß erst eine Synthese mit dem idealen Inhalt des Seyenden zu fordern sey, ehe das spezifisch göttliche Seyn erreicht werde; dem entspricht es etwa, wenn schon Kant eine Verbindung des kosmologischen mit dem ontologischen Argument als Ergänzung der Einseitigkeit des letzteren forderte. — Noch schärfer sehen wir beide Methoden in Schleiermacher und Hegel sich von einander abheben; für Schleiermacher ist die (ontologische) Gottesidee das Resultat einer logischen Synthesis, motivirt durch ein lediglich negatives Postulat, nicht im „leeren Mysterium" haften zu bleiben (die religiöse Gottesidee hat bei ihm freilich andere Wurzeln); Hegel tadelt an Anselm's Beweisform, daß dessen Gottesidee nur Resultat sey; er findet vielmehr schon in der Gottesidee bloß als Gedanken, wenn dieser nämlich in wahrhaftem Denken zu Stande gekommen, die „Abstraction" des „Seyns" eingeschlossen. In Hegel's Philosophie konnte deshalb der Nachweis der Denknothwendigkeit wieder zurücktreten, weil für ihn die apriorische Trennung von Denken und Seyn, von gedachtem Nothwendigseyn und nothwendig seyendem Denken keine Geltung hat.

Daß Kant's Kritik nur im Zusammenhange verstanden und gewürdigt werden kann, schließt eine ausführliche Erörterung einzelner Partien nicht aus. Der Abschnitt „vom transscendentalen Ideal", der für unser Problem maßgebend, kann freilich noch weniger als mancher andere ohne Rücksichtnahme

auf das ganze System behandelt werden, auch wenn wir nicht (mit Daub a. a. O. S. 417) annehmen, daß die ganze Kritik nur eine Kritik des ontologischen Beweises sey. Wohl aber dürfen wir eine kritische Stellungnahme zur Kantischen Kritik voraussetzen, wenn wir an eine Analyse dieses Höhepunktes herantreten, von dem Schelling gesagt hat, daß an seinen Inhalt die gesammte spätere Entwickelung der Philosophie sich als nothwendige Folge angeschlossen (Einleitung in die Philos. der Mythologie S. 283).

Die Darstellung dieses Abschnitts hat so mannigfache Auffassung und Beurtheilung gefunden, daß erforderlich erscheint, der Beurtheilung eine möglichst getreue Wiedergabe des Gedankenganges voraufzuschicken.

Kant leitet die psychologische Genesis der Gottesvorstellung, soweit dieselbe metaphysische Bedeutung habe, aus einer Verbindung hauptsächlich zweier Verstandesoperationen ab, deren erstere und wichtigere im „ontologischen", die andere im kosmologischen Argument sich abspiegele, und auf welche beide dieselbe vernichtende Kritik Anwendung finde, welche alle dem Gebiet der phänomenalen Sinnlichkeit enthobenen reinen Verstandesurtheile treffe. Kant unterscheidet Kategorien, Ideen, Ideale. Die Ideen sind weiter von der objektiven Realität entfernt als die Kategorien, die wenigstens auf ihren Stoff, die Erscheinungen, angewendet „zu concreten Erfahrungsbegriffen werden" und deshalb „in concreto vorstellbar" sind, während die Vollständigkeit der Idee erst einer systematischen Einheit entspreche, welche von der empirisch möglichen Einheit nie erreicht werde. Noch weiter von der objektiven Realität entfernt ist das Ideal als einzelnes durch die Idee allein bestimmtes Individuum. Weder die Tugend als Idee noch gar der stoische Weise als mit der Idee der Weisheit völlig congruirendes Individuum, können objektive Realität, d. h. Existenz haben, seyen vielmehr nur unentbehrliches Richtmaß

zur Selbstbeurtheilung und Selbstbesserung. Damit werde dieses Ideal nicht etwa zu einem bloßen Hirngespinnst degradirt; im Gegentheil: wodurch es allenfalls als bloße Fiction verdächtigt werden könnte, das wäre eben der Versuch, das Ideal bei der unvermeidlichen Unvollständigkeit alles Empirischen an einem empirisch erschienenen Menschen realisiren zu wollen. — Daß freilich, wenn eine empirische Vollständigkeit, wie Kant sie in dem Satz „Du kannst, denn du sollst" praktisch zugesteht, eintreten sollte, — daß dann ein solches Ideal als concretes Erfahrungsobjekt der „objektiven Realität" näher stünde als die Idee, ja selbst als die Kategorien, — darauf geht er nicht näher ein. (Indeß entnehmen wir aus diesen einleitenden Bemerkungen, wie sehr auch für Kant das theologische Problem consequenterweise mit dem „christologischen" [der Möglichkeit einer sittlichen Vollkommenheit] zusammenhängt [Kant: Kritik der r. V., IV. Aufl., Riga 1794, S. 594]). — Der Dualismus, in dem Kant's Philosophie sich schon bloß theoretisch bewegt, wurzelt großentheils in seiner transscendentalen Aesthetik. Einerseits thun die natürlichen Schranken der Vollständigkeit der Idee continuirlich Abbruch, ja das Eigenthümliche der Idee besteht eben darin, daß „ihr nie eine Erfahrung congruiren könne"; ihre Bedeutung erschöpft sich als Regel und urbildliches Richtmaß unserer Handlungen, weil die successive Unendlichkeit der Zeit nur eine annähernde Verwirklichung zuläßt, und von der Zeitanschauung können wir nicht Umgang nehmen. Aber gerade die Unumgänglichkeit der Zeitanschauung soll die Consequenz ihrer subjektiven Apriorität seyn, ohne die wir überhaupt keine Vorstellung anschaulich zu denken vermögen: somit stellen wir auch die Idee in zeitlich-empirischer Form vor, — als Ideal, — und warum sollten wir dieses in der beschränkten Form, in der wir doch stets — also auch bei der problematischen Conception — verharren müssen, nicht auch erreichbar finden, warum sollte dem subjektiven Bedürfniß nicht eine analog umschränkte Befriedigung entsprechen? Die Frage würde Kant von dem Standpunkt der Kritik aus nicht bejahen; seine Lehre vom

kategorischen Imperativ hat andere Motive. Aber wir können schon aus den Prämissen der theoretischen Philosophie die entgegengesetzten Folgerungen schöpfen: 1) Die Idee ist unter dem Aspekt der Zeit empirisch unerreichbar. 2) Soweit die Idee in empirischer Vorstellungsform, d. h. deutlich gedacht wird, muß sie als erreichbar vorgestellt werden können, und nur als „Ding an sich", als unvollziehbares Gedankenproblem (also nicht etwa auch schon als empirisch gedachtes Ideal) bleibt sie nothwendig unerreicht. — Das formell Unendliche der Zeitanschauung bildet einen Widerspruch gegen die subjektiv-beschränkte Gebundenheit an diese Anschauungsform; einen Widerspruch, aus dem erst J. G. Fichte's (und Baader's) Unterscheidung von leerer Zeit und richtiger Zeit (Fr. v. Baader: falscher und wahrer Zeit) herausführt, der aber auf kantischem Standpunkt die Wurzel zu obigem Zwiespalt bildet. Die grenzenlose Unbestimmtheit der Idee hat nur in dem unethischen Verbringen der leeren Zeit eine Stelle; in der rechten Stellung zur Zeit beherrscht der Menschengeist die Zeit, indem er kraft eigner Vernunft Schranken setzt, in denen er sich bewegen soll und kann, und welche das recht anerkannte Maß seiner Kraft nicht übersteigen. Was vom ethischen Ideal, gilt auch vom metaphysischen. Soweit das Bedürfniß nach geistiger Vollkommenheit und unbeschränkter Totalanschauung in uns geweckt ist, vermögen wir auch die Erfüllung derselben vorzustellen.*) — Als weitere Consequenz der transscendentalen Aesthetik liegt der Behauptung, daß die Unvollständigkeit der Idee stets unvermeidlich, die Lehre vom Ding an sich zu Grunde, welches jedenfalls — obwohl gar nicht klar gedacht — so gedacht werden soll, daß es ganz etwas anderes ist als die Erscheinung. Die absolute Unnahbarkeit des unvollziehbaren „Ding an sich" läßt weder über die Natur der Idee überhaupt noch über deren Erfahrbarkeit

*) Vgl. J. G. Fichte: „Die Sphäre unserer Erkenntniß wird bestimmt durch unser Herz; nur durch unser Streben umfassen wir, was je für uns da seyn wird." B. V, S. 217.

einen Aufschluß zu; und eben diese Unbestimmtheit durchzieht die ganze nun folgende Erörterung Kant's.

Alles Existirende, sagt er, ist durchgängig bestimmt; jedes Ding müßte, um vollständig erkannt zu werden, mit allen möglichen Prädicaten verglichen werden. Der Trieb nach solcher Erkenntniß setzt mithin die für den Verstand regulative Vernunftidee der Synthesis aller Prädicate oder der Materie zu aller Möglichkeit voraus. Die Bestimmung eines Dinges findet statt durch aprioriſche Beziehung der besonderen Möglichkeit auf die Allheit der Möglichkeiten. Dieser Urbegriff stößt nun alle abgeleiteten Prädikate aus, namentlich die durch logische Verneinung entstandenen, bloße Urtheilsrelationen bezeichnenden Schranken (wie die Begriffe der Armuth, Finsterniß, Unwissenheit) — sodaß nur das „All der Realität" (omnitudo realitatis) übrig bleibt. So gewinnt man den Begriff des ens realissimum, des transscendentalen Ideals, des einzigen eigentlichen Ideals überhaupt, welches als die nothwendige Bedingung aller Möglichkeit des Seyenden vorgestellt wird, indem sein Begriff „durch sich selbst nothwendig bestimmt" ist und als „transscendentale Bejahung" „an sich selbst schon ein Seyn ausdrückt". Es versteht sich von selbst, fährt Kant fort, daß die Vernunft zu dieser Absicht, sich die durchgängige Bestimmung der Dinge vorzustellen, nicht die Existenz eines solchen Wesens, sondern nur die Idee desselben voraussetze. So wird denn nur die Möglichkeit des alle Realität in sich Schließenden als ursprünglich angesehen, indem von ihm alle Möglichkeit der Dinge ihrem Inhalt nach abgeleitet wird, von ihm aus als einzigem „Scheidungsmittel" auch die „an sich" seyenden Eigenschaften der Dinge gegenüber ihren empirischen Erscheinungen bestimmt und beurtheilt werden können (Kritik der reinen Vernunft: Abschnitt: „Vom transscendentalen Ideal". Vgl. Vorrede zu „Jacob's Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden"; ed. Hartenstein IV, 468).

Ob nun solche Ableitung ohne Voraussetzung der Existenz des Ideals nicht etwas Ungereimtes wäre, wird nicht weiter

untersucht. Gedacht werden müsse jenes Ideal des Urwesens als einfach, als allgenugsames, ewiges, höchstes Wesen; aber da es nicht ein wirkliches Verhältniß zu den Dingen, sondern ein bloß ideelles Ableitungsverhältniß zwischen Begriffen und einer Idee betreffe, so bleiben wir „wegen der Existenz eines Wesens von so ausnehmendem Vorzuge in völliger Unwissenheit". Aber die Erörterung über die nothwendige Einfachheit des Urwesens nöthigt den Kritiker zu dem Zugeständniß, daß die mechanische Vorstellung eines Inbegriffs von Theilvorstellungen, die wie die Figuren den Raum, ihr gemeinschaftliches Substrat, Gott, einschränken, als wäre er bloß ein Aggregat, nicht anwendbar sey auf das Ideal des höchsten Wesens. Vielmehr liege der Möglichkeit aller Dinge die höchste Realität als ein Grund und nicht als Inbegriff zu Grunde, und die Mannigfaltigkeit der ersteren beruhe nicht auf Einschränkungen des Urwesens, sondern seiner vollständigen Folge, zu welcher denn auch unsere ganze Sinnlichkeit und alle Realität gehören würde, die doch keineswegs als Ingrediens zur Idee des höchsten Wesens zu rechnen sey.

Es wird also wie bereits die Kategorie der nothwendigen Einheit und der Qualität des Seyns, so auch das Causalgesetz auf das Noumenon des transscendentalen Ideals unumgänglich angewandt. (Diese Betonung der allbegründenden Einfachheit scheint allerdings eine Vermischung der Gottesidee mit der Weltidee auszuschließen und darf insofern als Keim der [Schleiermacher'schen] Verhältnißbestimmung zwischen Gott und Welt als Correlata betrachtet werden.) Doch fließt solche Erörterung keineswegs aus der genetischen Beschreibung der Gottesvorstellung, wie Kant sie ursprünglich gegeben hat; denn dem anfangs geschilderten Bedürfniß einer Zusammenfassung aller realen Möglichkeiten genügte auch die Idee der Welt als Uraggregat, so daß eine Identität von Welt und Gott mit jener Idee durchaus nicht collidiren würde. Die Verworrenheit steigernd rügt dann Kant wiederum dieses Fortschreiten zum Gottesbegriff

der transscendentalen Theologie, da die Vernunft die Idee nur als Begriff zum Grunde lege, ohne eine Hypostasirung zur objektiven Realität zu verlangen. Und doch hatte er von vornherein das berechtigt Eigenthümliche des Ideals gerade in seine individualisirte Concretheit gesetzt gegenüber der bloßen Allgemeinheit einer Gattungsidee. Ueberhaupt verwechselt Kant mehrfach das Verhältniß von Idee und Ideal mit dem von Idee und Realität sowie jenes zwischen Concretem und Geistigem mit dem zwischen objektiv-empirischer „Sinnlichkeit" und apriorischer Willkür. Ist doch nicht alle geistige Hypostasirung apriorische Willkür.

Dem Kritiker genügt schließlich die gegebene genetische Erklärung nicht: er will zu der mehr „descriptiven" Erörterung des Ideals die eigentlich „genetische" nunmehr hinzufügen. Hierbei fällt er in die ursprüngliche Betrachtung des „Inbegriffs" zurück, auf dessen „Einschränkung" die Möglichkeit empirischer Gegenstände beruhe. Diese „natürliche" und unumgängliche Betrachtungsweise sey gleichwohl eine „Illusion", indem wir das, was auf die Sinne mit Recht angewendet werde, als Grundsatz für alle Dinge ansehen. Das empirische Prinzip unseres Begriffs der Möglichkeit der erscheinenden Dinge halten wir für ein transscendentales Prinzip der Möglichkeit der Dinge überhaupt (während doch andrerseits die Gottesidee auch das Scheidungsmittel seyn sollte zwischen den empirischen Objekten und den „Dingen an sich", welche letztere nur aus ihr zu erklären seyen): eine transscendentale Subreption, beginnend mit der dialektischen Verwandlung der distributiven Einheit des Erfahrungsgebrauchs des Verstandes in die collective Einheit eines Erfahrungsganzen, welche dann realisirt, hypostasirt und personifizirt werde. Ihren Anhalt habe diese scheinbare Identität darin, daß die collective Verknüpfung der phänomenalen Mannigfaltigkeit zur Einheit lediglich ein Werk des Verstandes sey und deshalb auch eben jene Einheit in einer höchsten Intelligenz zu liegen scheine! — Daß diese Motivirung sich zu der eigentlichen Erklärung der Gottes-

idee ähnlich verhalte, wie der kosmologische Fehlschluß bei Cartesius zu dessen rein ontologischem Verfahren, leuchtet ein.

Die Ahnung oder Einsicht jener Illusion treibt nun nach Kant zu einem Regressus vom bedingten existirenden „Irgend Etwas" zu einem „Unbedingten", „Unendlichen", das keinen Platz zum „Warum" mehr übrig ließe, d. h. zum „unbeweglichen Felsen des Absolutnothwendigen", einer nicht zufälligen Ursache. Dieses nothwendige Wesen von unbedingter Existenz glaubt man nun in jenem Begriff des Allerrealsten, welches als die allbedingende Möglichkeit erkannt wurde, entdecken zu dürfen. Mit welchem Recht und aus welchem Grunde? Lediglich, weil sich nichts anderes dafür biete. So schließe man, daß diese Urquelle aller Möglichkeit als Urgrund alles Wirklichen schlechthin nothwendig existire. Der Schluß aber sey falsch, denn warum sollte nicht auch der Begriff eines eingeschränkten Wesens sich zu dem Erforderniß einer absoluten Nothwendigkeit schicken? Auch das Daseyn eines begrifflich Bedingten könnte vielleicht unbedingt nothwendig seyn (ähnlich nach Herbart's Philosophie). — Dennoch bleibe trotz objektiver Unzulänglichkeit dem Argument ein berechtigtes Ansehen, weil es dem Interesse des Monotheismus diene, die oberste Causalität (das absolut durch sich Nothwendige) in die höchste Causalität (die allbedingende Urmöglichkeit oder allbefassende Vollkommenheit) zu verlegen. Dieses Interesse gilt der Stützung der Verbindlichkeiten des Sittengesetzes als praktischer Beweggrund. Ohne solche „Bewegursache" würde die reine theoretische Vernunft völlig unentschieden bleiben müssen ob der Wahrheit jener Idee; sie aber hebt die „Unschlüssigkeit" der Speculation auf: die Wagschale sinkt, — und das höchste Wesen darf nicht nur, sondern soll als seyend vorgestellt werden.

Sonach ist des ontologischen Beweises Kern: Ein Allbedingendes muß gedacht werden; des kosmologischen: Nothwendiges ist. Des Gottesbeweises: Das Nothwendigseyende ist das allbedingende Eine; folglich das allbedingende Eine nothwendig seyend. —

Soweit Kant die Beurtheilung der historischen Form des Beweises, als dessen Autor er Descartes ansieht, seiner genetischen Darstellung des transscendentalen Ideals unmittelbar einflicht, ist nur der allgemeine Standpunkt der Kritik maßgebend. Einen detaillirteren Einblick in die Art, wie Kant die Anwendung jener Erkenntnißtheorie auf das Gottesproblem zu rechtfertigen sucht, bietet uns erst der vierte Abschnitt: „Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Daseyn Gottes." Der kurz geordnete Inhalt ist folgender. Die Capitalfrage ist: Wo sollen die Bedingungen hergenommen werden, das Nichtseyn eines Dinges als unmöglich anzusehen? Daß alle mathematischen Urtheile in Ansehung der Existenz hypothetisch sind, daß aus Definitionen nie die Existenz gefolgert werden kann, stehe fest. Unaufhebbare Satzsubjekte gebe es nicht. Auch nicht das „Allerrealste" enthalte an sich die Bedingungen der Unmöglichkeit seines Nichtseyns. Denn 1) aus seiner logischen Möglichkeit folge noch nicht die reale. 2) Wo noch die Möglichkeit in Frage steht, dürfe nicht die Existenz als Attribut eingewoben werden; denn Existenzialsätze sind stets synthetisch, das Subjekt also bliebe dasselbe bei Aufhebung des Existenzprädicats. 3) Gesetzt der Satz „Gott ist" wäre analytisch, so wäre der Schluß aus dem Begriff eine leere Tautologie oder „es müßte der Gedanke, der in euch ist, das Ding selber seyn". — Letzteres dürfte so zu deuten seyn, daß neben die Auffassung des „Gott ist" als „Seyn ist Seyn" oder „das Seyende ist seyend" (welche der spinozistischen Beweisform entspräche) folgende Möglichkeit tritt. Meinte das Urtheil „Gott ist" mit dem Satzsubjekt „Gott" kein anderes Gedankenobjekt als den in unserer Vorstellung „seyenden" Begriff selbst, ginge also das Wesen Gottes, das übrigens als vollkommenste Inhaltsfülle gedacht werden könnte, völlig auf in dem Gedanken von diesem Gott (Logotheismus): so wäre der gottdenkende Gedanke auch subjektiv ein Gottesgedanke, ein Gedanke, den Gott hat; — Gott wäre wie das grammatische so das gewährleistende Subjekt des Urtheils, und würde eine solche idealistische Gottesidee gar kein anderes als ein nur ge-

dankenhaftes Seyn beanspruchen. — So in Weise Hegel's. Aber es ließe sich, in Weise Baader's, Gottes Selbstbewußtseyn als ein unmittelbar Gottesbewußtseyn setzendes denken: dann wäre auch der Gott-denkende Gedanke zugleich ein Gedanke, den Gott denkt, indem er von uns gedacht wird, und auch so würde — zwar nicht mehr nach dem Grundsatz cogito ergo sum, — wohl aber entsprechend dem cogitor ergo me cogitans est (oder vielmehr es) — zu dem richtigen Gedanken „durch das Daseyn nichts hinzugethan", aber die That der Gedanken**analyse** ermöglichte vielleicht erst die wahre, vollere Richtigkeit der Gedanken**conception**, sodaß in diesem Falle die Schlußfolgerung nicht lediglich resultatlose Tautologie bliebe.

Daß Kant diese, durch das entweder — oder angedeutete und nothwendig zwischen den Zeilen zu supplirende Ergänzung unausgeführt läßt, erklärt sich aus der theoretischen Einseitigkeit seines Kriticismus, in dessen System eine so (für ihn) horrende Combination wie die letzterwähnte freilich fremdartig sich ausnehmen würde, wenngleich sie schon durch den Fortschritt Fichte'scher Denkweise hinreichend nahe gelegt wird. — Kant bleibt vielmehr bei der ersteren Annahme, daß der Satz „Gott ist" als nur synthetisch gelte. Die Existenz könne ihrem Begriff nach nie aus einem Begriff geschlossen werden. Die Existenz ist ihm nämlich „Beziehung des Gegenstandes auf meinen Begriff, der eine Bestimmung meines Zustandes ist", oder: dasjenige „Verhältniß eines Objekts zu meinem Denkzustande", daß „seine Erkenntniß auch a posteriori möglich" und „in dem Context der gesammten Erfahrung enthalten" sey. Es dürfe mithin die Verknüpfung aller realen Eigenschaften in einem Dinge nicht als eine berechtigte Synthesis angesehen werden, weil uns 1) diese Realitäten nicht spezifisch gegeben seyen und 2) nur die Erfahrung ein genügendes Criterium der Möglichkeit synthetischer Urtheile biete, während jene Verknüpfung nur Gegenstand einer Idee sey. Außerhalb der Erfahrungseinheit eine Existenz anzunehmen, sey nicht unmöglich, aber „eine Voraussetzung, die

wir durch nichts rechtfertigen können". Der einzige Fall, wo die Gefahr schwinde, des Dinges Existenz mit seinem Begriff zu verwechseln, nämlich wenn wir sie durch die reine Kategorie denken, lasse sie nicht von der bloßen Möglichkeit unterscheiden (eine Bemerkung, die von Schelling und Weiße weiter ausgeführt worden). Sobald man aber die wirkliche Existenz meine, nicht bloß den Begriff der möglichen Existenz, so werde durch dieselbe die reale Bestimmung des Begriffs nicht erweitert; — hundert wirkliche Thaler enthalten nicht mehr als ebensoviel mögliche, — denn Seyn sey nie reales Prädicat, weder als Copula noch als Existenz. Diese bloße Position eines Dinges habe mit dem Begriff des Wesens ganz und gar nichts zu thun, könne also auch an ihm nichts ändern, wenn sie unterbleibe.

So geordnet erscheint — abgesehen von der unkritischen Gleichstellung des cartesianischen Arguments mit den späteren Formen der Beweisführung — der Gedankengang consequent. Doch ist zunächst einleuchtend, daß Copula und Existenz nicht genügend unterschieden werden. Die Copula, wo sie entbehrliches Satzzeichen, ist Ausdruck eines analytischen Urtheils; wo sie in ihrer eigentlichen satzbildenden Bedeutung auftritt, ist sie synthetische Thathandlung des Satzsubjekt und Satzprädicat prädicirend verknüpfenden Ich-Subjekts. (Vgl. mit J. G. Fichte's, Fr. v. Baader's und K. Chr. Fr. Krause's Philosophie besonders Schelling's positive Philosophie (z. B. I, X, S. 17 f.) und die Einleitung in dem philologischen Werk von K. E. A. Schmidt: „Beiträge zur Geschichte der latein. und griech. Grammatik"; Halle 1859.) — Die Existenzprädicirung aber schließt allemal die Copula in sich und setzt das Prädicat „seyend" als reale Bestimmung grammatisch ebenso hinzu wie andere, synthetische oder analytische, Bestimmungen. — Soweit, was die Klarheit über die grammatische Form betrifft. Nun soll nach Kant das logische Prädicat von allem Inhalt abstrahiren; das reale Prädicat, die Bestimmung, den Subjektsbegriff vergrößern. Dies „Vergrößern" soll nach Kant's sonstiger Terminologie überhaupt

durch synthetische Urtheile geschehen im Gegensatz zu den bloß erläuternden analytischen. Gerade die synthetischen Existenzialurtheile müßten dann diese „Vergrößerung" bewirken, während Kant im Gegentheil die wirkliche Thalersumme von der möglichen der Bestimmung nach gar nicht unterscheidet. Trotzdem sagt er nachher, bei empirischen Objekten, wie doch 100 Thaler sind, sey die Möglichkeit von der Wirklichkeit unterschieden, nämlich durch empirische Beziehung der letzteren auf meinen Denkzustand, als welchem die Wirklichkeit des Objektiven im Context der gesammten Erfahrung gegeben sey. Dies Gegebenseyn erweitert also den Begriff nicht bloß durch die Relation zu meinem Denken, sondern auch durch unser „Herausgehen aus ihm, um ihm die Existenz zu ertheilen". — Eine ähnliche Unklarheit ist folgende. Vorher hatte Kant das Prinzip der durchgängigen Bestimmung den „Inhalt" und nicht bloß die logische Form betreffen lassen, indem es durch Synthesis aller Prädicate die Materie zu aller Möglichkeit biete, also die Existenz alles Besonderen bedinge: Inhalt nennt er hier die realen Prädicate sofern sie existiren —, die Realität in der Erscheinung (das was der Empfindung correspondire) gegenüber der bloßen (empirischen) Form, welche a priori gedacht werden könne. Andrerseits will er grade in der Existenz so wenig etwas Materiales sehen, daß sie ihm vielmehr bloß die Form einer Relation zum Denkzustand ausmacht, ähnlich wie er dem Ansich-seyn eines ideellen Wesens noch eine Existenz dieses Seyns als problematisch gegenübergestellt hatte, eine Modification, die das Wesen keinesfalls betreffen kann.

Ueberhaupt sollte die Beurtheilung der kritischen Theologie Kant's nicht, wie es von vielen Gegnern derselben geschieht, alle Mängel auf die Trennung von Denknothwendigkeit und Seynswirklichkeit zurückführen; denn soweit deren Identität nicht eine unmittelbar-zweifellose ist, bleibt sie eben das Problem, zu dessen Lösung Kant's Kritik ihren unschätzbaren Beitrag geliefert hat; auch darf das spezifisch-ontologische Argument, ohne an Evidenz einzubüßen, nicht auf diese Identifizirung des

Subjektiven und Objektiven gestützt oder gegründet werden. Vielmehr sind es die unberechtigten Denkformen innerhalb der subjektiven Denkformen und innerhalb der objektiven Seynsproblematik, an welche eine Bekämpfung Kant's anzusetzen hat. Psychologisch unberechtigt ist die Art der Scheidung zwischen apriorischen und aposteriorischen Erkenntnissen, logisch unhaltbar die Lostrennung jeder Synthesis vom analytischen Urtheil;*) unklar die metaphysische Isolirung des Dinges an sich gegenüber den Phänomena, vollends verworren der Begriff des Transscendentalen im Verhältniß zur empirischen Sinnlichkeit. Die Unhaltbarkeit dieser dogmatistischen Methode, feste Scheidelinien zu ziehen, als wären sie, weil an den Anfang der Untersuchung gesetzt, ewig unverbrüchlich und unübersteiglich, — offenbart sich dann gelegentlich an dem Extrem einer nicht minder unberechtigten Vermischung des zu Unterscheidenden.

So in unserm Falle. Die Erörterung ging aus von der stillschweigend angenommenen Voraussetzung, daß wenn wir das gesammte Erfahrungsgebiet distributiv vergleichen könnten mit dem problematischen Objekt (Ding), wir dasselbe durchgängig bestimmen, d. h. nach Inhalt und Form, nach Wesen und Existenz erkennen würden, und daß das Streben danach, das Bedürfniß absoluter Wahrheitserkenntniß ein allgemeines Attribut unserer geistigen Natur sey. Diesen Voraussetzungen entspricht die Ausführung keineswegs. Zunächst, warum fällt nicht diese geistige Naturbestimmtheit mit in die Wagschale der Entscheidung über die Wahrheit der Gottesidee, während angeblich nur ein praktischer Bestimmungsgrund von außen zur Entscheidung führen durfte? Der Grund ist, daß der Kritiker an Stelle der ursprünglichen Nichtunterscheidung von Wesen und Existenz eine so unbegründete Trennung statuirte, daß trotz rückfälliger Milderung das ganze Fundament ihm für endgültige Entscheidung ungeeignet erscheinen

*) Vgl. schon Karl Christian Friedrich Krause: „Abriß der Logik als philosophischer Wissenschaft", 1828, S. 111: „Alle Urtheile sind an sich analytisch und nur hinsichts endlicher Wesen, auf endlichem Standort, synthetisch."

mußte. Er unterscheidet zunächst — mit Recht — das Seyn an sich, die transscendentale Bejahung, — von der empirischen Existenz, sodann diese von der Möglichkeit, nicht bloß formell als Kategorie, sondern inhaltlich in der Anwendung auf die transscendentale Idee selbst. Nur die Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit des Allbedingenden soll behauptet werden dürfen. Aber wenn Eine Kategorie anwendbar ist auf das transscendentale Objekt, warum nicht auch die andere? Die latitirende Antwort lautet: „Keine von beiden!" — und die Consequenz ist eine Vermengung von Möglichkeit und Wirklichkeit, indem auch die erstere, ganz gegen die ursprüngliche Annahme, als unanwendbar auf Gott erscheint: die „völlige Unwissenheit" berechtigt nicht einmal zur Annahme der Möglichkeit seines Seyns. Nicht einmal von der „Möglichkeit der Dinge überhaupt" sollen wir sprechen dürfen, und doch soll der Ort, wo Möglichkeit und Wirklichkeit ununterscheidbar, nur die reine Kategorie seyn, während die Forderung, von einer „Wirklichkeit der Dinge überhaupt" zu reden, doch den Schluß nahe legt, daß vielleicht auch das Wesen, „dessen Natur an sich schon ein Seyn ausdrückt", weil die Qualitätskategorie des Seyns im Gegensatz zum Nichtseyn auf seine Idee mit Nothwendigkeitsmodalität angewendet wird, auch die Möglichkeitsmodalität müsse auf sich beziehen lassen.*) Aber eben diese Seynsqualität und Einheitsquantität wird unüberbrückbar geschieden von der Wirk-

*) Zu einem ähnlichen Ergebniß führt die Beobachtung, daß Kant's Betonung des Gegensatzes von Ding an sich und Erscheinung im Grunde nur auf die von ihm perhorrescirte Hypostasirung der Kategorienunterscheidung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit zurückführe. So gewiß demnach die Möglichkeit des Seyns Gottes behauptet werden darf, würde auch das Ansichseyn Gottes abgesehen von erscheinender Wirklichkeit nicht in Frage zu stellen seyn; ist wie die Möglichkeit so das Ding an sich nur ein subjektiver Verstandesbegriff, so darf zwischen dem in der bloßen an sich seyenden Möglichkeit latitirenden und dem unter der Kategorie der Seynswirklichkeit vorgestellten Begriffswesen kein Unterschied mehr statuirt werden. — Weiterhin kommt auch hierfür jene Mehrdeutigkeit in Kant's Bestimmung der „Substanz" als „Ding an sich" und als „Kategorie" in Betracht, auf welche F. Harms: Die Philosophie seit Kant, S. 200. 188 hinweist.

lichkeitsmodalität. Diese, die Existenz, wird vielmehr aufgelöst in eine bloße — Relation! Nämlich in die Relation des objektiven Erfahrungscontextes zum denkenden Subjekt; womit zunächst ein causales Wechselverhältniß gesetzt wird zwischen der objektiven Welt und dem Subjekt, und eben diese Causalität und Wechselwirkung bildet selbst als Relationskategorie ein Bestandstück der ontologischen Idee, wie Kant sie entwickelt: zuerst scheinbar metaphysisch und logisch zugleich, als Einheitssubstanz zur Mannigfaltigkeit des Weltphänomens, welch letzteres logisch auf das erstere schließen lasse; dann aber, vorsichtig zerspalten, bloß als logische Gedankenbegründung, Gott sey als Grund, nicht als Ursache, zu denken und gelte als logischer Grund (höchste Causalität) unseres Weltgedankens, ohne darum schon Weltursache (oberste Causalität) seyn zu müssen im Sinne einer metaphysischen Substanz. Die Vereinigung der obersten mit der höchsten Causalität geschieht dann schließlich durch eine ganz äußerlich motivirte (auf gut Glück probirte) Aneinanderkettung der ontologischen und kosmologischbn Gedankenreihe.*)

Freilich Eine metaphysisch-causale Beziehung zwischen Gott und Welt ergiebt sich ihm auf anderm Wege als eine naturgemäße, nämlich die mit der logischen identische, daß die Verstandesoperation, welche das Mannigfaltige der Erscheinung durch die Apperception verknüpft zur regulativen Einheit der höchsten Realität, aus ihrem eignen Daseyn auf einen höchsten Verstand schließen lasse, womit bereits, wie es scheint, an die physicotheologische Gedankenreihe appellirt wird,**) eine dialektische Confundirung, welche die sonst von Kant gerügten Subreptionen gewiß überbietet und an Cartesius erinnert.

Wenn nun schon ehe Kant den Uebergang von der onto-

---

*) Auch hier ist an die gründlicher erörterte aber ähnlich bestimmte Anwendung der Begriffe Grund und Ursache auf Gott, wie sie Schleiermacher's Dialektik giebt, zu erinnern.

**) Ich meine die Anmerkung S. 462 (Kehrbach; Hartenstein III, 400): „Dieses Ideal des allerrealsten Wesens wird also ...., personifizirt, wie wir bald anführen werden u. s. f.

logischen allbedingenden Urmöglichkeitsidee zur kosmologischen Urnothwendigkeit macht, fast sämmtliche Verstandesbegriffe als theils constituirende, theils aber wieder bloß problematische Faktoren in die Gottesidee eingewoben werden, warum zog der Kritiker nicht die Folgerung, die Idee von Gott sey nicht bloß auf die eine oder die andere Weise entstanden, sondern durch eine geistig instinktive Verknüpfung aller Verstandesbegriffe in einem Kategorienschematismus?*) Finden wir schon mehrere verschiedenklassige Begriffe in Kant's Analyse der Gottesidee mit einander vereinigt (sodaß z. B. mit Nothwendigkeit die Möglichkeit des Nichtseyns der Wirklichkeit geltend gemacht wurde gegenüber dem Seyn einer Einheit als substanzieller Causalität in Relation zur Vielheit des Alls): so könnten die gegenseitigen Beziehungen solcher und anderer Verstandesbegriffe in's Unendliche vermehrt gedacht werden, wie die Zahl der Gedankenkategorien überhaupt ideell — d. h. nach Analogie einer vierten und weiterhin unendlich vieler Dimensionen in der Geometrie — in's Unendliche vermehrt gedacht werden kann (etwa wie die Attribute in Spinoza's Substanz). Der Sprödigkeit des deistischen Gottesbegriffs gegenüber der Natur würde diese Auffassung entsprechen, wonach die Gottheit das Correlat unserer Verstandesfunktionen wäre, wie diese in ihrer gegenseitigen Bezogenheit auf einander ein unendlich Mannigfaltiges von Beziehbarkeiten darstellen. Gott als unendliche Geistigkeit gedacht würde der wahren Religionsstimmung jedenfalls mehr entsprechen als die neuerdings von Wießner („Vom Punkt zum Geist." 1877. Die wesenh. u. abs. Realität d. Raums. 1877) inscenirte Caricatur dieser Idee, die Identifizirung Gottes mit der leeren, schattenhaften Unendlichkeit des Raums — ohne Geist, weil ohne jede Bestimmt-

---

*) Das Einseitige und Unberechtigte in Kant's Erklärung der Genesis der Gottesidee hat sehr scharf Schopenhauer gegeißelt, welcher am Schluß des I. B. der „Welt als Wille u. Vorst." die ganze Erörterung Kant's über das „der Vernunft durchaus nicht nothwendige" ens realissimum aus seiner „Liebhaberei für architektonische Symmetrie" ableitet, wobei Kant „das Verfahren unseres Erkenntnißvermögens gerade auf den Kopf stelle" (S. 602—604).

heit; — und auch mehr als Schopenhauer's vermeintlich consequente Substituirung für die Kantische „groteske" „Erfindung" (Kritik der Kantischen Philosophie [II. B. d. sämmtl. W.] S. 603), wonach die Vernunft zuhöchst zu dem allerallgemeinsten Begriff gelange, der „alles unter sich, aber fast nichts in sich begreife". —

Freilich würde in einem so abgeleiteten Gottesbegriff, den wir als Consequenz des Kantischen bezeichnen können, Eine grundlegende Kategoriencombination sich ergeben, welche den ganzen Begriff wieder aufzulösen droht und welche die Achillesferse der Theologie des Johannes Scotus Erigena, des Nicolaus Cusanus und aller consequenten Neoplatoniker gleichermaßen bildet: die Relation nämlich zwischen den Qualitäten der Modalität des Seyns und des Nichtseyns. Ein beide Umfassendes scheint undenkbar, obwohl Nicolaus von Cues das „Nichtseyn Gottes die Nothwendigkeit seines Seyns" nennt (De apice theoriae, vgl. de Possest (Op. ed. Paris.) I, 178 sqq. Vgl. Weiße, philos. Dogmatik I, 331 ff.) und Erigena ein Superessenzielles in Gott statuirt, in welchem Seyn und Nichtseyn identisch sey (z. B. de divisione naturae I, 14. II, 28): und allerdings denken wir beide nebeneinander, ohne daß der Begriff des „Werdens", der „Entwickelung", als ausgleichende Vereinigung gelten könnte, weil er erst aus beider Combination sich ergiebt oder, wenn erfahrungsmäßig zuerst — aus der Wahrnehmung — concipirt, doch nicht von gleicher Elementarität wie jene ist. Dürfen wir nun sagen, wenn die allbedingende Urmöglichkeit ein Seyn an sich sey, so dürfe doch die Möglichkeit seines Nichtseyns behauptet werden? Oder wird nicht vielmehr der ganze Kategorienschematismus Kant's von Grund aus zu nichte durch die einzig faßliche Auskunft, daß in letzter Instanz bloß das Nichtseyn weggedacht, für bloße Vorstellung erachtet werden könne, nicht aber die Urposition des Seyns, von welcher jenes erst abstrahirt worden und für welches die bloße Vorstellung vom Nichtseyn als Beweis gelten müsse? Schon K. Chr. Fr. Krause rügt in seinen „Grundwahrheiten", daß Kant die

Kategorien der Seynsart oder Modalität überhaupt und die der Daseynheit insbesondere nicht tief genug erforscht habe (S. 381; vgl. P. Hohlfeld: „Die Krause'sche Philosophie." Jena 1879. S. 126). Andrerseits hat nur Schopenhauer die gänzlich verunglückte Idee energisch durchgeführt, neben der Sphäre des Seyns eine andere des Nichtseyns in völliger Geschiedenheit aufzubauen, wo dann naturgemäß die erstere zum Schein, zum wahren Seyn die letztere wurde. —

Auf dem eingeschlagenen Wege käme man selbst von Kantischen Prämissen aus zu einem ontologischen Postulat rein theoretischer Natur; ihm selbst hätte bei richtiger Ausgleichung seiner Erklärungen über Seyn, Existenz, Realität diese naturgemäße Tendenz nicht entgehen sollen, daß das Seyn in höchster Instanz als ein nicht durch den äußeren Erfahrungscontext bedingtes sondern als wesentliches gelten müsse, an Einem Gedanken wesentlich und einzigartig hafte.*) An jener Stelle, wo Kant durchblicken ließ, daß wenn der subjektive Gedanke an das absolute Seyn mit diesem Seyn selbst identisch wäre, der Satz „Gott ist", obwohl analytisch, doch keine leere Tautologie zu seyn brauche, — bleibt es bei bloßer Andeutung, zufolge der dogmatischen Scheidung zwischen analytischer und synthetischer Urtheilsform. Würde gegenüber dem als todtes und fertiges Dogma gedachten Urtheil der Fortschritt in der Thathandlung des Urtheilenden überhaupt beachtet, würde demgemäß das wahre Urtheil als ebensowohl analytisch auswählende Synthese wie zugleich synthetisch schaffende Analysis erkannt, so ließe sich vielleicht erwägen, ob nicht dem Gott Denkenden, indem er sich klar werden will über seinen Gedanken, erst die Gewißheit aufleuchten müsse, ein adäquates Gottwissen könne, zunächst unter dem Vorbehalt: „wenn Gott ist", nur zu Stande kommen auf Grund eines adäquaten (theologisch ausgedrückt: „versöhnten" und „erleuchteten") von Gott-gewußt-Seyns und werde demgemäß die Gottesidee nicht anders offen-

*) Ueber die Nothwendigkeit, einen ursprünglichen ersten Begriff der Existenz vorauszusetzen vgl. Schuppe: Erkenntnißtheoretische Logik S. 167.

bar als in der gleichzeitigen Erhebung des Gottesbewußtseyns zur Gottesanbetung in Geist und Wahrheit. Sollte solche Abhängigkeit des religiösen Vorstellens von der religiösen Ethik nachweisbar seyn und an der inneren Erfahrung eine genügende Stütze finden (was eingehender zu erörtern uns hier zu weit führen würde), so folgt freilich daraus, daß nach dem Maß mangelnder Frömmigkeit auch ein theoretischer Atheismus folgerichtig sey, — und soweit die „Gottesfurcht" nur ein dunkles Sehnen darstellte, auch die Gotteserkenntniß überwiegend problematisch bliebe; es folgt aber auch, daß die wahre Idee Gottes, wenn sie als Satzsubjekt analysirt werden soll, eine zu adäquaterem Denksubjekt sich vertiefende Thathandlung in Anspruch nimmt: also keine bloße Tautologie; — und daß gleichwohl in diesem Ursubjekt, eben weil in dessen Idee der Urtheilende sein Selbstbewußtseyn (sein cogito ergo sum) hat aufnehmen lassen müssen (zum cogitor a Deo), das Seyn enthalten ist: keine bloße Synthesis.

Wenn wir uns nun auch die weitere Ausführung dieses Gedankens an dieser Stelle versagen müssen, so möchte doch erhellen, daß solche Perspective ebenso den ontologischen Pantheismus wie die reine Transscendenzlehre ausschließen würde. Der Gott denkende Gedanke würde ebenso unterschieden von dem als nothwendig gedachten Seyn Gottes wie unabtrennbar mit demselben geeint. Das Vermögen, jenen Gedanken zu fassen, würde hiernach als Anlage a priori gegeben seyn, ohne daß die Weckung (Erweckung) desselben zur Aufnahmewilligkeit der Mittheilungen a posteriori (der Offenbarung) entbehren dürfte. — Eine solche, auch den Pantheismus ausschließende, Umbildung des ontologischen Beweisverfahrens zeigt uns die nächste Entwickelungsepoche in ihren positiven Leistungen noch nicht. Gleichwohl hat diese Epoche die speculative Genesis der von Kant in ihrer problematischen Bedeutung gewürdigten Synthesis in positiv erschöpfender Weise zur Darstellung gebracht.

Die Farben und die Seele.

Von
Prof. Dr. **Johannes Volkelt.** *)

Zu den Wissenschaften, die sich in unseren Tagen der bedeutendsten und aufklärendsten Erfolge rühmen dürfen, gehört die Sinnesphysiologie. Wie auch das Urtheil über die Sicherheit ihrer Ergebnisse ausfallen mag, so steht doch zweifellos fest, daß ihre mühevollen und scharfsinnigen Untersuchungen unsere Einsicht in die Art, wie physikalische, physiologische und psychische Faktoren beim Zustandekommen der Empfindung und Anschauung zusammenwirken, und in den überaus verwickelten Charakter der Arbeit, deren scheinbar so einfaches Resultat die genannten beiden psychischen Bethätigungen sind, in hochbedeutender Weise gefördert haben.

Freilich hat sich gerade an diese Errungenschaft in weiten Kreisen ein folgenschweres Mißverständniß geknüpft. In der früheren Psychologie wurden Empfinden und Anschauen meist wie etwas viel zu Einfaches, wie etwas sich fertig in die Welt Setzendes behandelt und ihr enger Zusammenhang mit den veranlassenden Nervenprocessen allzu sehr außer Acht gelassen. Ohne Zweifel trug die Sinnesphysiologie nicht wenig zur Ueberwindung dieser Betrachtungsweise bei. Durch die genauen Untersuchungen des feineren Baues der Sinnesorgane und durch die hieran sich knüpfenden Fragen nach der Bedeutung ihrer verschiedenen Bestandtheile für das Zustandekommen der entsprechenden Empfindungen löste sich die scheinbare Einfachheit derselben auf; je weiter die Physiologie mit ihrer exacten Methode und wenig bekümmert um philosophische Untersuchungen in ihrem Gebiete vorwärts drang, um so mehr lernte sie in den verschiedenen Nervenapparaten solche Einrichtungen und Functionen kennen, die unstreitig als unentbehrliche Anhaltspunkte und Vorarbeiten für das Empfinden und Anschauen anzusehen sind und daher

*) Nach einem im Februar 1881 im Rosensaale zu Jena gehaltenen Vortrage.

als geeignet erscheinen müssen, uns einer Analyse dieser seelischen Erscheinungen selbst nach ihren elementaren Factoren näher zu bringen. Allein nur zu oft wurde dieser Fortschritt der Sinnesphysiologie so gedeutet, als ob durch die Auffindung der verschiedenen Vorbereitungen und Angriffspunkte, die für das Empfinden und Anschauen in der Einrichtung und Function der Sinnesorgane liegen, die eigenthümlich psychischen Leistungen, die man früher als für ihr Zustandekommen nöthig gehalten hatte, jetzt sämmtlich oder doch größtentheils als überflüssig erwiesen worden wären. Man meinte, jeder Fortschritt der Sinnesphysiologie dränge das specifisch Psychische immer mehr zurück; das Maßgebende für Beschaffenheit und Entwickelung der elementaren seelischen Erscheinungen falle durchaus auf die Seite der Nervenprocesse. Es schlich sich, bald mehr bald weniger deutlich, immer mehr die Voraussetzung ein, daß ausschließlich die complicirte Mannichfaltigkeit der Nervenvorgänge in den Sinnesorganen und weiterhin im Gehirn dasjenige sey, wodurch in die ganz allgemeine, leere, passive Fähigkeit des Empfindens die erstaunliche Fülle der verschiedenen Empfindungsformen gebracht werde. Immer häufiger wurden die Stimmen, welche die Physiologie als Grundlage und Heil der Psychologie verkündeten, oder wohl gar ein Aufgehen dieser altmodischen Disciplin in jene moderne siegreiche Wissenschaft forderten.

Dieser Sachlage gegenüber ist es heute dringende Aufgabe des Psychologen, die Ergebnisse der modernen Sinnesphysiologie auf ihre psychologische Leistungsfähigkeit hin genau zu prüfen und so die Frage zu beantworten, wo die psychische Bearbeitung der Sinnesnervenreize beginne, und worin die specifisch psychischen Umwandlungen und Verknüpfungen dieser räumlich mechanischen Erregungen bestehen. Und in der That war die Psychologie der neuesten Zeit in sorgfältiger und kritischer Weise bestrebt, das Empfindungsgebiet im engen Anschluß an die physiologischen Hypothesen und Erweise zu bearbeiten und dabei die Nervenleistungen und das specifisch Empfindungsmäßige einerseits in engste Beziehung zu setzen, andererseits auseinanderzuhalten.

Männer von den verschiedensten Richtungen, wie Lotze, Ulrici, Wilhelm Volkmann, Horwicz, Wundt u. A. arbeiteten in diesem Sinne. Nur stößt mir das Bedenken auf, daß von der Mehrzahl dieser an das Physiologische anknüpfenden Psychologen eine gewisse wichtige Frage nicht in genügend unbefangener und gründlicher Weise behandelt wird: die Frage, inwiefern sich die Seele schon auf dem Empfindungsgebiete als selbstthätig, als begabt mit ursprünglichen, apriorischen Functionsanlagen erweise. Es kommt mir vor, als trage die moderne Psychologie überhaupt und besonders auf dem Gebiete des Empfindens eine gewisse Scheu, von der schöpferischen Thätigkeit der Seele, von ihrem eigenkräftigen Dazuthun, von der bestimmt und direct in ihr angelegten Qualitätenfülle zu reden; als lasse sie sich von ihrer berechtigten Vorsicht und kritischen Enthaltsamkeit oft dazu führen, sich für Alles, was zur Annahme von Apriorischem hindrängt, wenig empfänglich zu zeigen und bei Annahmen stehen zu bleiben, die vielleicht den Schein des Exacten und Erfahrungsmäßigen für sich haben, in Wahrheit aber dem tieferen Erklärungsbedürfnisse weniger genügen.

Wie schon bei den alten Griechen keine Sinnesthätigkeit so sehr wie das Sehen das philosophische Staunen erweckte, so wandten sich auch in neuerer Zeit die Bemühungen der Physiologen und Psychologen ganz besonders zahlreich und in unermüdlicher Weise den mannichfaltigen und höchst verwickelten Fragen zu, die sich an die Empfindungen und Wahrnehmungen des Gesichtes knüpfen. Schon der irische Bischof Berkeley, der berühmte Leugner der Realität der Außendinge, stellte in seiner „Neuen Theorie des Sehens" (1709) gewisse wahrhaft erleuchtende und grundlegende Gesichtspunkte auf; noch heute bezeichnet W. Volkmann seine Untersuchungen als geradezu classisch. Einen weit durchgreifenderen Einfluß errang sich das 1826 erschienene Werk von Johannes Müller „Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes". An der Spitze seiner Untersuchungen steht der bedeutungsschwere Satz, daß der Sehnerv nicht afficirt werden könne, ohne in seinen „eingeborenen

Energien des Lichten, Dunkeln, Farbigen" thätig zu seyn. Unter den späteren diesem Gegenstand gewidmeten Werken ragt die „physiologische Optik" von Helmholtz nicht nur durch die zusammenfassende Verwerthung sämmtlicher älterer Forschungen, sondern auch dadurch hervor, daß er jede wichtigere Frage vor Allem durch eine Menge eigener, mit erfindungsreichem Blicke angeordneter Experimente und durch eine hierauf gestützte, durchdringend scharfsinnige mathematische Behandlung ihrer Entscheidung zuzuführen bestrebt ist und dabei zugleich für die zahlreichen Einzelfragen den Faden einer gemeinsamen vereinfachenden Theorie festzuhalten sucht. Von den Bearbeitern dieses Gebietes nach Helmholtz nenne ich nur Wundt, dessen „physiologische Psychologie", besonders in der zweiten Auflage (1881), in die sich auf Licht- und Farbenempfindung und das räumliche Sehen beziehenden Thatsachen in höchst umsichtiger Weise Ordnung und möglichst einfachen Zusammenhang zu bringen bemüht ist und dabei in vielen Grundfragen zu einer von Helmholtz wesentlich abweichenden Ansicht kommt.

Ich will meine Aufgabe, um eine möglichst bestimmte und einfache Erfahrungsgrundlage zu gewinnen, in ganz engen Grenzen halten. Die Wirklichkeit bietet uns Farbe und räumliche Gestalt stets ungetrennt dar. Ich will hier jedoch von der räumlichen Natur alles Farbigen und daher von seiner Gegenständlichkeit absehen und einzig die Farbenempfindung als solche ins Auge fassen. Es bleiben daher auch all die schwierigen Fragen, die sich auf das räumliche Sehen beziehen, bei Seite liegen. Von den verschiedenen Problemen nun, die sich an das Empfinden der Farbe knüpfen, soll uns wieder nur ein einziges, allerdings das centralste, beschäftigen. Ich frage: ist beim Zustandekommen der einfachen, schlichten Farbenempfindungen die Seele mit ursprünglichen, aus ihrer Selbstbethätigung herfließenden Leistungen betheiligt, oder ist das Farbenempfinden nichts Anderes als eine durchaus abhängige Begleiterscheinung der mechanischen, materiellen Vorgänge im Sehnerven und den mit ihm verbundenen Hirnganglien. Gehorcht beim Entstehen des Farbigen das leere,

allgemeine Empfinden stumm und sclavisch den bestimmten Nervenvibrationen, ohne etwas aus eigenem ursprünglichem Reichthume dazuzuthun? Oder entfaltet die Seele auf Anlaß der mechanischen Erregung der Sehnervenfasern und ihrer Centralstellen im Großhirn eine Thätigkeit, die über Alles, was mechanische Bewegungen in Nerven und Gehirn zu leisten vermögen, qualitativ und principiell hinausreicht?

Fürwahr eine Frage, die des angestrengtesten Nachdenkens werth ist! Sollte es sich zeigen, daß schon die einfachen Farbenempfindungen zu ihrer Erklärung der Annahme einer schöpferischen Thätigkeit der Seele bedürfen: um wieviel herrlicher, vielseitiger und reicher wird uns dann die selbsteigene Kraft der Seele bei Betrachtung ihrer höheren Bethätigungsweisen entgegenleuchten müssen! Und umgekehrt: wenn sich diese Annahme entbehrlich zeigen solle, so wird sich das Bedenken nahelegen, daß es vielleicht auch mit Bezug auf die höheren, verwickelteren psychischen Functionen überflüssig sey, das Seelische in uns zu einem selbsteigenen, mit ursprünglichen Potenzen ausgestatteten Wesen zu erheben.

Für die Beantwortung unserer Frage wird es nicht nöthig seyn, der physikalischen Lehre vom Lichte und der Physiologie des Auges in ihre schwierigen Einzelheiten zu folgen. Es wird nur darauf ankommen, uns gewisse ganz allgemeine Grundzüge, die den physikalischen und physiologischen Reizen der Farbenempfindungen zukommen, nachdrücklich einzuprägen. Schon auf diese Weise wird einleuchten, wie wichtige Leistungen beim Entspringen dieser Empfindungen den ursprünglichen seelischen Functionen übrig bleiben.

Nach der Lehre der modernen Physik existirt das, was sich für unsere Empfindung als Licht darstellt, bekannter Weise lediglich als die wellenförmig sich ausbreitende Bewegung des überaus feinen, elastischen Aethers, den man sich als durch den ganzen Weltraum verbreitet vorzustellen hat. Helmholtz weist zur Verdeutlichung dieser Vorstellung auf die Wellenringe hin, die sich auf einer von einem Stein getroffenen Wasserfläche aus-

breiten. Nur ist die Geschwindigkeit, mit welcher jedes einzelne Aethertheilchen hin- und herschwingt, und ebenso die Geschwindigkeit, mit der die Aetherwellen einander folgen, unvergleichlich größer und für das menschliche Anschauen auch nicht mehr entfernt vorstellbar. Und weiter belehrt uns die Physik, daß die Bahnen der Aethertheilchen sich nicht parallel mit der Fortpflanzungsrichtung der Wellen erstrecken, wie dies bei der Schallbewegung der Fall ist, sondern daß sie senkrecht auf dieser Richtung stehen. Doch dies führt schon über unseren Zweck hinaus. Uns genügt es zu wissen, daß sich das Licht, dieses für unser Empfinden so einfache, ruhige und untheilbare Element, sobald wir seinen physikalischen Erreger betrachten, in eine endlose Menge getrennter Aethertheilchen auflöst, die unabläßig und mit ungeheurer Geschwindigkeit in den verschiedensten Linien, aber immer senkrecht zur Fortpflanzungsrichtung, hin- und herschwingen und so in rasendem Wechsel Wellenberge und Wellenthäler einander folgen lassen.

Und ganz dasselbe gilt von den Empfindungsunterschieden, die wir als Farben bezeichnen. Auch diese treffen wir in der Außenwelt natürlich nicht in der uns so vertrauten Form des Farbigen an. Die Unterschiede, die draußen dem Farbenreichthum entsprechen, beziehen sich einzig auf die verschiedene Schwingungsdauer der hin- und hergehenden Aethertheilchen oder — was damit genau zusammenhängt — auf die verschiedenen Wellenlängen des Aethers. Wie es auf der Wasserfläche bald liebliches Gekräusel, bald furchtbaren Wogenschlag gibt, so ist auch in den Lichtwellenzügen die Entfernung von der Höhe des einen Wellenberges zu der des nächstfolgenden bald kleiner bald größer. Durch die größte Länge zeichnen sich die Aetherwellen aus, welche die Empfindung Roth hervorrufen. Wenn man von Roth an das Spectrum weiter von Farbe zu Farbe verfolgt, so nimmt die Länge der entsprechenden Wellen allmählich, doch keineswegs gleichmäßig ab, bis man endlich am entgegengesetzten Ende des Spectrums zu Violett als derjenigen Farbe gelangt, welche die kürzesten Wellen besitzt; die

Länge einer solchen Welle beträgt etwa die Hälfte von der Ausdehnung der rothen Wellen. Uebrigens handelt es sich dabei um völlig unvorstellbar kleine Unterschiede: all die verschiedenen Wellenlängen bewegen sich innerhalb sehr kleiner Bruchtheile eines Millimeters.

Wenn wir uns sonach vorstellen wollen, wie es in der physikalischen Welt aussieht, so müssen wir die Eigenschaft des Leuchtens und der Farbigkeit aufs Strengste fernhalten. Die Dinge draußen an sich sind weder leuchtend noch beleuchtet, weder roth noch grün, weder weiß noch schwarz. Wo sich unserem Auge die allbelebende, siegreiche Heiterkeit des Lichtes, das weiche Dunkel der Dämmerung, das freundliche, warme Schauspiel der Farben darbietet, da existirt in der Außenwelt nichts als ein wirres Durcheinanderlaufen von Aetherbewegungen. Alle Unterschiede von Licht und Farbe führen sich demnach in der objectiven Erscheinungswelt auf Unterschiede der räumlichen Bewegung zurück. Innerhalb der physikalischen Grundlage der Farbe verhalten sich die verschiedenen Theile einzig als groß und klein, gerade und krumme, geschwinde und langsam und dgl. zu einander. Alle Mannichfaltigkeit geht hier in räumlichen und zeitlichen Größenunterschieden auf.

Je naiver, sinnenfreudiger der Mensch, um so schwieriger, unbequemer, widriger wird ihm zunächst diese Vorstellung seyn. Welche Welt von seelischen Werthen, von sinnlich-geistiger Beglückung enthalten nicht Licht und Farbe, und nun sollen wir sie für eine Welt von mechanischen Aetherbewegungen hingeben! Wessen Auge nicht abgestumpft ist, den werden die Farben wie Goethen mit einem „tiefen Gefühl unaussprechlichen Behagens“ erfüllen. Und auch schon das einfache, farblose Licht, ist es uns nicht, wie Köstlin in seiner Aesthetik beredt und treffend ausführt, Urbild aller Herrlichkeit, Pfand und Bild alles Lebens, aller Klarheit und Freiheit, aller freundlichen, segnenden Mächte, aller Offenheit und Lauterkeit? Das Licht erst läßt die Dinge in ihrer ganzen Selbständigkeit und Eigenthümlichkeit erscheinen,

doch macht es sie dabei heiter und freudestrahlend, es drängt die materielle Massenhaftigkeit und prosaische Bestimmtheit der Dinge zurück, entkleidet sie des Charakters von Stücken, Blöcken und Klötzen, nimmt alle trübe Stofflichkeit verklärend hinweg und hebt so die materielle Welt in die Poesie des reinen Scheinens hinauf. Das Licht erschließt uns die Ferne, versetzt uns von der Scholle hinweg in die entlegensten Regionen und erweitert so die Phantasie zur reinen Unendlichkeit. Wer wollte sagen, daß Köstlin mit diesen und ähnlichen Worten den Preis des Lichtes übertreibe! In der That, das Licht ist uns innerhalb des Stofflichen selbst schon ein Geistähnliches, Ideales. Nicht nur durch unsere Augen lassen wir das Licht in uns strömen, wir athmen es mit unserer ganzen Seele wie unseren Lebensäther ein. Und doch werden wir uns entschließen müssen, die äußere Natur des Leuchtenden und Farbigen zu entkleiden und der prosaischeren Ansicht zuzustimmen, daß unser Auge, unser Empfinden es ist, wodurch Licht und Farbe als subjectiver Schein über die Dinge gebreitet werden. Uebrigens wurde diese Ueberzeugung von der ausschließlich subjectiven Existenzweise des Lichtes und der Farbe nicht erst durch die Undulationstheorie in die Welt gebracht. So sah schon der alte Demokrit in den Farben bloße Veränderungen unserer Wahrnehmung. Nöthigen doch schon, abgesehen von aller Physik, allgemein philosophische Gründe dazu, dem Leuchten und Farbigaussehen, ebenso wie dem Tönen, dem Warmen und Kalten u. dgl. ein Daseyn außerhalb unseres Bewußtseyns abzusprechen. Mit Recht sagt Lotze, daß ein Glanz, den Niemand leuchten sähe, ein Klang, den Niemand hörte, eine Süßigkeit, die Niemand kostete, ebenso unmöglich seyen wie ein Zahnschmerz, den Niemand hätte.

Bevor wir vom physikalischen Gebiete auf das physiologische übergehen und die Aetherschwingungen in ihren Wirkungen auf das Auge verfolgen, wollen wir von dem physikalischen Licht- und Farbensubstrate aus direct in die entsprechende Welt des Psychischen einen vergleichenden Blick hinüberwerfen. Es wird uns hierbei nämlich eine höchst merkwürdige Thatsache

begegnen: die Unterschiede, Aehnlichkeiten, Anordnungen der Farbenempfindungen weichen in auffallendster, fast eigensinnig erscheinender Weise von den entsprechenden physikalischen Verhältnissen ab. Während auf dem Gebiete des Hörens ein wunderbar strenger Parallelismus zwischen den Beziehungen der Schallwellen und den entsprechenden Tonempfindungen besteht, ist auf dem Farbengebiete die Correspondenz zwischen Psychischem und Physikalischem in der auffälligsten Weise gestört. Besonders der scharf- und zartsinnige Psychologe W. Volkmann hat auf viele hierher gehörige Punkte nachdrücklich und zusammenfassend hingewiesen, ohne indessen die richtigen Folgerungen daran zu knüpfen.

Schwarz ist für die Empfindung etwas Positives, eine dem Roth oder Weiß völlig gleichwerthige Farbe; physikalisch genommen ist es dagegen Mangel an Farbe, Abwesenheit der Lichtstrahlen. In anderer Weise hat sich die weiße Farbe von ihrer physikalischen Grundlage losgesagt. Für die Empfindung ist sie etwas Einfaches, Ungemischtes, gerade so wie Blau oder Roth, in der objectiven Natur jedoch ist sie aus allen anderen Farben zusammengesetzt. Was dem Weiß physikalisch entspricht, ist bekanntlich keine bestimmte Wellenlänge, sondern die Mischung aus allen Arten von Wellenlängen. Ebendaher gibt es für die der Empfindung nach innerlich zusammengehörige Abstufung von Schwarz durch Grau zu Weiß auf physikalischer Seite keine entsprechende Scala.

Wieder anders verhält es sich mit der Purpurfarbe. Auch Purpurroth ist eine einfache, selbständige, dem Gelb, Blau u. s. w. völlig gleichwerthige Farbenempfindung. Ja, Goethe nennt es die höchste aller Farbenerscheinungen. Und doch gibt es keine besondere objective Wellenlänge, die ihm entspräche. Im Spectrum kommt Purpur nicht vor; man muß die rothen und violetten, also die längsten und kürzesten Wellen mit einander mischen, um die Purpurfarbe zu erzeugen. Für die Empfindung geht das Zinnoberroth, womit das Spectrum an der einen Seite beginnt, continuirlich in Purpur über; dieses bildet den Ueber-

gang zwischen Zinnoberroth und Violett, genau so wie etwa Grün zwischen Gelb und Blau. Auf diese Weise biegt das Spectrum für die Empfindung zum Farbenkreise um; die Farbentöne stellen eine in sich zurücklaufende Linie dar. In den Aethervorgängen fehlt hierfür jede Analogie; die Wellenlängen, welche Farben erzeugen, ordnen sich in einer vorn wie hinten abbrechenden geraden Linie an.

Ebenso fallen die Farben, welche die Empfindung als Grundfarben bezeichnen muß, keineswegs mit den Grundfarben des Physikers zusammen. Die Empfindung wird es sich nicht nehmen lassen, Roth, Gelb und Blau als Grundfarben auszuzeichnen; denn ihnen kommt in einer für das Empfinden unbezweifelbaren Weise mehr als allen anderen Farben der Charakter des Primären, Einfachen und Reinen zu. Diese Trias zeichnet sich aber in physikalischer Hinsicht durch keine entsprechende und überhaupt durch keine nähere Zusammengehörigkeit aus. Die moderne Physik hat vielmehr Roth, Grün und Violett in den Rang von Grundfarben erhoben. Allein damit ist nicht dem Farbigen als solchem an ihnen irgend wie ein Vorzug zuerkannt, sondern nur dies gemeint, daß gerade die Wellen von der dem Roth, Grün und Violett entsprechenden Länge den eigenthümlichen Vorzug besitzen, daß sie durch ihre verschiedenartige Mischung alle Farben des Spectrums, und zwar zumeist in voller Sättigung, und ebenso Weiß und Purpur hervorbringen.

In diesem Sinne gibt es nun wieder für die Empfindung keine Grundfarben. Die Empfindung kennt nur einfache, fertige Farben, sie setzt niemals mehrere Farben zu einer einzigen zusammen. Gelb z. B. ist für die Empfindung eben gelb, mag ihm physikalisch die besondere Wellenlänge des Gelb oder eine Mischung aus den Wellenlängen des Roth und Grün entsprechen. Das Gemischte dieses Ursprungs ist für das Empfinden einfach nicht vorhanden. Besonders auffallend ist dies Auseinandergehen des Psychischen und Physikalischen mit Bezug auf die weiße Farbe. So sagt Helmholtz: „Die Netzhaut (d. i. die Empfindung) unterscheidet nicht das Weiß, was nur

aus scharlachrothem und grünblauem Lichte zusammengesetzt ist, von dem, was aus grüngelbem und violettem, oder aus gelbem und ultramarinblauem Lichte, oder aus rothem, grünem und violettem, oder aus allen Farben des Spectrums zusammengesetzt ist. Alle diese Gemische erscheinen identisch weiß; physikalisch verhalten sie sich sehr verschieden, und es läßt sich sogar keinerlei Art von physikalischer Aehnlichkeit nachweisen, welche die genannten verschiedenen Lichtgemische haben, wenn wir von ihrer Ununterscheidbarkeit für das Auge (d. i. von ihrer psychischen Identität) absehen."

Damit sind die Divergenzen zwischen dem Farbigen und seinem physikalischen Substrate noch lange nicht erschöpft. Vor Allem ließe sich leicht zeigen, daß, im Gegensatze zu der Tonwelt, eine gesetzmäßige Beziehung zwischen der Aenderung der Aetherwellenlängen und den entsprechenden Aenderungen der Farbenempfindungen durchaus fehlt. Doch es sey mit dem Angedeuteten genug. Denn mir kommt es vor Allem darauf an, hervorzuheben, daß aus dem Mangel an Parallelismus zwischen Physikalischem und Psychischem noch keineswegs gefolgert werden dürfe, daß die Seele alle diese Abweichungen selbständig bewirke. Denn inmitten des physikalischen Farbenerregers und der Farbenempfindungen liegt das physiologische Gebiet, das Gebiet der Vorgänge im Sehnervensysteme. Ebendeswegen erhebt sich hier die äußerst schwierige Frage, inwiefern vielleicht schon der physiologische Proceß in Netzhaut und Sehnerv die physikalischen Unterschiede, Aehnlichkeiten und Anordnungen umgestalte und den eigenthümlichen Verhältnissen der Farbenempfindungen näher bringe. Es wird hier also zu untersuchen seyn, inwiefern der physiologische Hergang jene Divergenzen zwischen Physikalischem und Psychischem vermittele. Dabei wird es sich darum handeln, ob man voraussetzen dürfe, daß allen wesentlichen Empfindungsunterschieden specifisch verschiedene physiologische Vorgänge parallel laufen. Wäre dies erlaubt, dann müßte man auch annehmen, daß vom Sehnervensysteme alle physikalischen Erregungen schon völlig im Sinne der Anordnung der Empfindungsverhältnisse

umgebildet werden. Besonders in Wundt's Darstellung tritt diese Sachlage in ein deutliches Licht. Vor Allem in der zweiten Auflage seiner Psychologie macht er es sich bei der Aufstellung seiner physiologischen Farbenhypothese zum leitenden Gesichtspunkt, daß die Sehnervenprocesse die Verhältnisse der Aetherwelt den davon ganz abweichenden Zusammenhängen der subjectiven Licht- und Farbenwelt möglichst entgegenzuführen und einen Parallelismus zu den letzteren herzustellen haben.

Um über die Frage nach der Selbstthätigkeit der Seele im Farbenempfinden ins Klare zu kommen, wird es nun nicht nöthig seyn, den physiologischen Annahmen in ihre Einzelheiten zu folgen. Es wird vielmehr lediglich darauf ankommen, daß man sich gewisse Grundeigenschaften der Sehnervenfunctionen einpräge, Eigenschaften, die unter allen Umständen als feststehend anzusehen seyn werden, in welchem Grade und Sinne auch immer die physiologischen Processe zu den Licht- und Farbenempfindungen in Parallelismus gebracht werden mögen.

Die Aetherwellen werden bekanntlich bei ihrem Hindurchgehen durch die Hornhaut des Auges und die dahinterliegende Krystalllinse gebrochen. Dies bringt sie jedoch natürlich dem Eigenthümlichen des Leuchtenden und Farbigen auch nicht um Haaresbreite näher. Und ebenso bewegt sich der durch die Aetherwellen in der Netzhaut angeregte Proceß durchaus in räumlichen und zeitlichen Größenunterschieden.

Dabei ist es für unseren Zweck ganz gleichgiltig, in welchen Bestandtheilen der Netzhaut man die eigentlich „lichtempfindlichen Elemente" zu suchen habe. Die Physiologen sind nur darüber einig, daß diese Elemente sich in der äußersten, d. h. den umschließenden Hüllen des Augapfels zunächst liegenden Netzhautschicht befinden. Diese äußerste Schicht besteht aus einer eigenthümlich mosaikartigen Nebeneinanderordnung von zweierlei Gebilden, die man nach ihrer Form als Stäbchen und Zapfen zu unterscheiden pflegt. In engster örtlicher Verbindung mit ihnen stehen die zumeist erst in der neuesten Zeit entdeckten verschiedenen Farbstoffe, die für die physiologischen Bedingungen des Sehens von

großer Wichtigkeit zu seyn scheinen, und von denen der Sehpurpur am bekanntesten geworden ist. Wo nun in dieser äußersten Netzhautschicht die eigentlich lichtempfindlichen Elemente liegen, darüber wissen auch die Physiologen keine sichere Auskunft zu geben. Helmholtz findet sie in den Zapfen, ebenso Brücke; Wundt sowohl in den Zapfen, als auch in den Stäbchen, und zwar in deren Innengliedern; Andere, wie Max Schultze und Zenker, geben den Außengliedern derselben jene intime Beziehung zur Lichtempfindlichkeit. Für unseren Zweck ist diese Uneinigkeit von keinem Belang. Denn in den lichtempfindlichen Elementen wird nicht etwa die materielle Bewegung in Licht- und Farbenempfindung umgesetzt; auch der Sehpurpur und die übrigen Farbstoffe der Netzhaut bringen die materiellen Bewegungen dem Empfinden der Farbigkeit nicht den kleinsten Schritt näher. Vielmehr will der Ausdruck „lichtempfindliche Elemente“ nur besagen, daß die mechanische Erregung dieser Elemente schließlich im Gehirn irgendwie das Empfinden von Licht und Farbe zur Folge habe. Von einer Sehsinnsubstanz zu sprechen, welche jede mögliche an sie kommende Bewegung in Lichtempfindung verwandle, wäre, wie Lotze bemerkt, „nicht ein Ausdruck von Thatsachen, sondern ein Stück physiologischer Metaphysik“.

Ebenso ist es für unseren Zweck ganz gleichgiltig, ob man, wie Newton, die lichtempfindlichen Elemente in der Form von Vibrationen erregt werden läßt, oder ob man, wie Classen u. A., ihre Erregung zur Elektricität oder, wie Wundt, zu chemischen Vorgängen in nächste Beziehung setzt. In jedem Falle handelt es sich nur um irgend welche Veränderungen in der räumlichen Lage der kleinsten materiellen Theilchen der Nervensubstanz. Eine solche räumliche, materielle Veränderung als solche aber trägt in sich zur Farbe Grün oder Weiß schlechterdings gar kein Verhältniß, ist im Vergleich mit der Farbigkeit eine ganz andere Welt.

Ich brauche nun kaum noch zu erwähnen, daß, wenn wir die Erregungen im Endorgan des Sehnerven weiter hinauf durch

diesen selbst bis nach den Vierhügeln und den anderen Hirnganglien verfolgen, aus denen er seinen Ursprung nimmt, wir auch dann nicht über die oft bezeichnete Kluft hinüberkommen. Auch dabei ist es ganz gleichgiltig, ob wir uns die auf Anlaß der verschiedenen Lichtreize entspringenden Hirnerregungen irgendwie im Sinne der berühmten Lehre von der specifischen Energie der Sinnesnerven vorstellen oder, wie z. B. Wundt, auch für die Hirnfunctionen diese Lehre völlig abweisen. Für jeden Fall blitzt hier im Gehirn eine neue, unvergleichliche Welt auf; hier tritt ein Princip in Thätigkeit, das da, wo licht- und farblose Aetherwellen ihr seelenloses, stummes Spiel treiben, den seelenvollen, beredten Schein des Lichtes und der Farben ausbreitet und mittelst dieser durch und durch andersgestalteten Welt unserem Auge jenen Wirrwarr mechanischer Aetherbewegungen völlig verhüllt.

Aus allem Bisherigen ergibt sich von selbst, daß wir die materialistische Deutung der Farbenempfindung ablehnen müssen. Leuchten und Farbigkeit ist eine von allen mechanischen Bewegungen so durchaus verschiedene Qualität, daß schon aus diesem Grunde die Licht- und Farbenempfindung unmöglich Eigenschaft, Function, Leistung der materiellen Bewegung seyn kann. Indessen geht unser Ziel, wie ich schon zu Anfange angekündigt, viel weiter als auf eine Zurückweisung der materialistischen Auffassung der uns beschäftigenden Empfindungsvorgänge. Wir wollen in uns die Ueberzeugung befestigen, daß beim Zustandekommen der Farbenempfindung die Seele mit ursprünglichen, eigenartigen Leistungen, mit schöpferischer Kraft betheiligt sey.

An Stelle des, in wissenschaftlichen Kreisen wenigstens, in entschiedenem Rückgang begriffenen Materialismus gewinnt eine andere, nicht minder bedenkliche Auffassung vom Seelenleben immer mehr Verbreitung. Es wird zugegeben, daß Bewußtseyn, Empfinden nicht als Product materieller Vorgänge betrachtet werden dürfe; dabei aber wird der Seele alles Ursprüngliche, alle eigenartige Selbstthätigkeit, alle Eigengliederung, alle

Entwickelung aus innerem Drange, so viel sich nur thun läßt, abgesprochen und das Seelische mit mehr oder weniger Consequenz als die an und für sich leere Innenseite der Nervenprocesse, als die mechanisch nothwendige Begleiterscheinung derselben angesehen. Das Seelenleben soll sich ganz oder zum großen Theile daraus ergeben, daß die ganz allgemeine, unbestimmte Thatsache des Bewußtseyns und des Empfindens mit den verschiedenen Nervenerregungen zusammentritt. So soll aus dem Leeren und Dürftigen, aus dem gleichförmigen und zerstreuten Vielerlei die erstaunliche Fülle und Tiefe, die innerlich einheitvolle und qualitativ differenzirte Ordnung des Seelenlebens hervorgehen!

Mich erfüllt folgende Erwägung mit immer neuem Erstaunen. Ohne Zweifel sind die Nervenprocesse die unentbehrliche und directe Veranlassung der Empfindungen; und zwar entspringen diese nicht nur im Allgemeinen auf den Ruf der periodischen Erzitterungen oder chemischen Umlagerungen im Nerven, sondern sie vollziehen sich zugleich in einem gewissen Parallelismus mit ihnen. Und doch zeigt uns — was eben zum Nachsinnen anregen muß — das Empfinden als solches keine Spur von den ihm zu Grunde liegenden Nervenfunctionen. In der Empfindung Roth oder Blau liegt auch nicht das Mindeste, was den Aetherwellen ähnlich wäre, enthalten. Doch noch mehr: es ist in der Farbenempfindung auch nicht die leiseste Andeutung davon zu entdecken, daß Netzhaut, Sehnerv, Vierhügel, Kniehöcker u. dgl. sich irgend wie in Erregung befinden. Classen sagt richtig: „Die Empfindung von etwas Hellem ist nicht die ins Bewußtseyn erhobene Wellenbewegung, denn von dieser erfahren wir in der Empfindung nichts; und auch nicht die ins Bewußtseyn umgesetzte Nervenbewegung, denn wir empfinden nichts von unserer Netzhaut oder Nervensubstanz." In der That, das Farbensehen überspringt gleichsam das ganze Sehnervensystem, nicht einmal eine örtliche, ungefähre Beziehung zu den Netzhautschichten oder den Leitungsbahnen der Farbeneindrücke läßt es uns ahnen; es stellt uns eine von dem Allen

völlig losgelöste Welt mit einem Schlage vor Augen. — Etwas ganz Entsprechendes gilt von den Ton-, Temperatur- und allen anderen Empfindungen.

Ich erhebe nun die Frage: müßten unsere Empfindungen nicht gerade dann, wenn sie bloße Begleiterscheinungen der Nervenprocesse wären, eben diese Processe wenigstens ungefähr andeuten? Hätten die Mechanisten Recht, wie sollten sich denn die Empfindungen in ihrem Inhalte von allen Nervenvorgängen so durchaus ablösen können? Alles Empfinden müßte dann so zu sagen an den Nerven hängen bleiben, alle Erlebnisse unseres Wahrnehmens und Anschauens müßten uns unmittelbar in den verschiedenen Theilen des Gehirns vorzugehen scheinen, wir wären mit unserer ganzen Erfahrungswelt in die Enge unserer Schädelhöhle gebannt, und zwar müßten es immer nur die Erzitterungen, Umlagerungen, Verschiebungen unserer kleinsten Gehirntheile seyn, was uns der Lauf des Erfahrens darböte.

So läßt sich also alles Licht- und Farbenempfinden nur dann verstehen, wenn wir annehmen, daß die Seele den Keim zu Licht und Farbigkeit in sich trage, daß sie auf diese Empfindungsqualitäten hin in positiver, bestimmter Weise angelegt sey. Kant lehrte, daß die sinnliche Seite des menschlichen Bewußtseyns zwei apriorische, nie aus der Erfahrung ableitbare Formen habe: die Anschauung des Raumes und die der Zeit. Wir jedoch sehen: mit diesen beiden Formen ist der apriorische Reichthum der Seele auch nach ihrer sinnlichen Seite keineswegs erschöpft. Sie trägt — um bei der Empfindungsclasse, die uns hier beschäftigt, stehen zu bleiben — auch das Leuchten und die Farbigkeit in sich als eine lebendige, auf Anreiz und Entwickelung harrende Empfindungspotenz, als eine ihr eigenthümlich zukommende und in ihr angelegte Functionsweise. Mir schweben hier Goethe's Verse vor:

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Wie könnten wir das Licht erblicken?
Lebt' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?

Aehnlich fragen wir: wie könnte das Empfinden den Schein des Lichtes und der Farbe über die Dinge breiten, wenn dieser leuchtende, farbige Schein nicht als lebendige Potenz in der Seele läge? Jeder Physiolog gibt heute zu, daß Licht und Farbigkeit nur *in* unserem Empfinden existiren. Wir fügen hinzu: nur *aus* der Seele leuchtet es und glänzt es in Farben. Aehnlich, nur mit einer Wendung ins Hylozoistische, lautet *Johannes Müller's* Ansicht, daß der *Sehnerv* als solcher sich selbst leuchte, ebenso wie der *Hörnerv* sich selbst töne u. dgl. Wir sagen mit kritischerem Idealismus, daß es nur insofern Licht und Farbenglanz gebe, als die *Seele* in sich, aus sich und für sich Licht und Farbe verbreite.

Versuchen wir nun, uns einigermaßen vorzustellen, wie sich die Seele näher in dieser ihr ursprünglich innewohnenden Function der Licht- und Farbenempfindung verhält. Jedwede Farbe stellt sich uns unmittelbar dar als etwas *Einfaches, in sich Gleiches, Ruhiges, fest Bestimmtes.* Und zwar gilt dies nicht etwa nur von Roth und Blau, sondern ebenso von Orange, Violett, Braun, Rosa, kurz von jedem Farbenton, von jedem Sättigungs- und Helligkeitsgrade. Das Auge ist, wie sich *Wundt* ausdrückt, einer Analyse des Eindrucks nicht fähig. Allerdings spüren wir manche Farben, vor Allem die früher genannten Grundfarben: Roth, Gelb, Blau, unmittelbar als ganz besonders einfach; andere dagegen, wie Violett, Grau, Rosa u. s. w., scheinen für die unmittelbare Empfindung eine gewisse Mischung und Zerlegbarkeit anzudeuten, dennoch bleiben auch sie für das Empfinden ein qualitativ Ungeschiedenes, ruhig Einfaches.

Denken wir nun an die physikalischen und physiologischen Reize der Farbe zurück: welch ein gewaltiger Gegensatz thut sich uns dabei auf! Hier, auf psychischem Gebiet, ruhige ungeschiedene Einfachheit, dort dagegen ein durchaus unverbundenes, gleichgiltiges Nebeneinander von Theilchen, eine kleinlich unruhige, rastlose, bis ins Winzigste getheilte Bewegung. Wie sollte diese Unruhe und Vereinzelung auf physikalischem und

physiologischem Gebiete jene einfache, ungeschiedene seelische Wirkung ergeben, wenn nicht die Seele in Bezug auf die Reize, welche Netzhaut und Sehnerv an sie heranbringen, eine gewisse Function des Vereinfachens und Zusammenziehens ausübte? Ich wenigstens weiß mir die Thatsache, daß sich die unruhigen, bis ins Kleinste getrennten Anregungen, die das Empfinden von den Molecularbewegungen des Sehnerven empfängt, zu jener in sich einfachen Gleichheit der Farbe beruhigen, nur durch die Selbstthätigkeit der Seele zu erklären. Die Seele bildet die ihr durch die Netzhaut zukommenden Anregungen schöpferisch um: sie läßt dieselben durch eine gewisse vereinfachende, ins Innige zusammenziehende Kraft in die wunderbare Stille der Farben zusammenschmelzen.

Noch näher wird sich uns jene apriorische Function des Licht- und Farbenempfindens bestimmen, wenn wir auf eine weitere, ebenso offenbare und allgemein zugestandene Thatsache achten: darauf nämlich, daß die Farben sich nicht quantitativ, nicht der Stärke und dem Grade nach, sondern qualitativ, in specifischer Eigenthümlichkeit, von einander unterscheiden. Aus Roth wird durch einfache Zunahme oder Abnahme niemals eine andere Farbe. Es hat keinen Sinn, zu sagen, man erhalte die Empfindung Roth, wenn man etwa die Empfindung Gelb oder Violett verstärke oder herabmindere. Der laute Ton ist eine Verstärkung des leisen, das blendende Licht eine Verstärkung des mild scheinenden. Dagegen ist jede Farbe eine eigene Welt für sich; jede Farbe bietet dem Auge in specifisch eigenthümlicher Weise Befriedigung und Heimath, jede Farbe erscheint wie aus eigenartiger Seele herausgeboren. Die Anmuth und Pracht, der magische Zauber der Farbe ist darin begründet, daß sie uns durch einen so reichen, holden und überraschenden Wechsel von innerlich ähnlichen und doch wieder so ganz unähnlichen Qualitäten hindurchführt. Uebrigens unterscheiden sich nicht nur die Farben des Spectrums als verschiedene Qualitäten, sondern es gibt sich der unmittelbaren Empfindung auch die Reihe von Weiß durch Grau zu Schwarz als eine Scala verschiedener

Qualitäten kund. Wir müssen hierin mit Hering, Marty, Classen der gewöhnlichen Ansicht entgegentreten, welche zwischen Weiß und Schwarz einen bloßen Unterschied des Grades annimmt. Die unmittelbare Empfindung — und ihr allein gebührt über das Farbige als solches Urtheil und Entscheidung — sagt uns unzweideutig, daß zwischen Weiß und Schwarz genau dieselbe Art von Kluft bestehe, wie etwa zwischen Roth und Blau. So gibt es zwei von einander unabhängige Farbenscalen: von Roth bis Violett und von Weiß bis Schwarz.

Sehen wir nun zu, was sich aus dieser Thatsache von der qualitativen Gliederung des Farbenreiches für unseren Zweck ergibt. Ich habe wiederholt darauf hingewiesen, daß es in den physikalischen und physiologischen Vorgängen, welche die Farbenempfindungen veranlassen, immer und überall nur Bewegungsunterschiede, quantitative Unterschiede gibt. Wie kommt es denn nun, daß sich bloße Bewegungsunterschiede in eine qualitative Gliederung umsetzen? Aus Unterschieden der Größe und Kleinheit, Entfernung und Nähe, Geschwindigkeit und Langsamkeit können immer wieder nur Größenunterschiede hervorgehen, nie aber kann ihnen ein Wunderland von Qualitäten entsteigen, von denen eine jede etwas durchaus Neues darstellt. Mit immer lebhafterer Bewunderung stehe ich vor dem großen Räthsel, wie die nichtssagenden, für einander ganz gleichgiltigen Unterschiede zwischen den Aetherwellenlängen sich mit einem Male in ein so bedeutungsvoll gegliedertes Reich von Farben verwandeln, von denen eine jede mit eigenthümlichem Leben erfüllt zu seyn scheint.

Dies Räthsel erschöpfend zu lösen, wird nun freilich dem menschlichen Denken für immer versagt seyn. Soll indessen die Sache nicht ganz unbegreiflich bleiben, so wird man annehmen müssen, daß jene Umsetzung der quantitativen Unterschiede in eine qualitative Gliederung eine aus der Seele selbst herfließende Leistung ist. Die Farben können nicht dadurch entstehen, daß das an und für sich leere Empfinden sich einfach mit den Anregungen ausfüllte, die ihm die quantitativen Unterschiede der

Nervenvorgänge darbieten. Das qualitative Unterscheiden und Gliedern muß von der Seele selbst dazugethan werden. Es muß in ihr das Vermögen angelegt seyn, die ihr zu Theil werdenden nur quantitativ unterschiedenen Anregungen ins Qualitative umzubilden. Wie wir vorhin der Seele eine ursprüngliche Functionsweise des Vereinfachens und Verinnigens zuschreiben mußten, so müssen wir ihr jetzt eine andere Function als lebendige, der Thätigkeit harrende Sprungfeder beilegen: ein qualitatives Unterscheiden und Gliedern, ein gewisses Erheben ins Eigenthümliche und Bedeutsame. Und zwar werden wir den reinen Verstandesbegriff der Qualität, wie ihn Kant dem Bewußtseyn innewohnen läßt, nicht als hierfür genügend ansehen. Vielmehr muß zum Apriorischen der Seele auch dies gehören, daß das allgemeine Princip der Qualität in das besondere Element der Farbigkeit eingehe, hier die ganz bestimmte Anlage zu der bekannten Gliederung des Farbenreiches lebendig erzeuge und für die Entfaltung durch die herantretenden Nervenfunctionen bereit halte. Ebenso wenig aber werden wir mit Schopenhauer, der das Apriorische in der Farbenempfindung eindringlich hervorhob, es jedoch, ähnlich wie Goethe und Joh. Müller, naiv hylozoistisch faßte, die qualitative Farbengliederung als eine apriorische Thätigkeit der Netzhaut betrachten, sondern sie ohne Scheu dem Psychischen als solchem zuschreiben. Uns steht demnach die Seele vor Augen als ursprünglich ausgestattet mit einem geistig-sinnlichen Produciren qualitativer Unterschiede.

Für dieses Resultat ist es ganz gleichgiltig, ob man Young's bekannte Farbenhypothese annimmt oder nicht. Schon zu Anfang dieses Jahrhunderts meinte Thomas Young, daß es im Auge drei Arten von Nervenfasern gebe: solche, die für die Empfindung des Roth, andere, die für die des Grün, und drittens solche, die für die Empfindung des Violett specifisch geeignet seyen. Helmholtz entriß diese Hypothese der Vergessenheit und schloß sich ihr, allerdings unter gewissen Modificationen, mit lebhafter Beistimmung an. In neuester Zeit hat

Hering dem Grundgedanken dieser Lehre eine wesentlich abweichende, ziemlich complicirte Gestaltung gegeben; dagegen hat Wundt mit überaus beachtenswerthen Gründen die Unhaltbarkeit derselben darzuthun gesucht. Auch diese Uneinigkeit der Forscher ist für unseren Zweck ohne wesentlichen Belang. Denn mag es auch drei specifische Arten von Sehnervenfasern, Netzhautelementen oder Sehstoffen, kurz drei getrennte Arten der materiellen Leitung der Farbenreize geben, so handelt es sich doch auch dabei immer nur um drei Arten der Bewegung der kleinsten Nerventheilchen, also immer wieder nur um quantitative Unterschiede. Unsere Schlüsse gelten daher für die Anhänger der Young'schen Hypothese ebenso sehr wie für ihre Gegner.

Schließlich sey noch an eine dritte Eigenschaft der Farben, an ihr schon oben hervorgehobenes Umbiegen zum Farbenkreise, eine wichtige Folgerung geknüpft. Durch diesen Zusammenschluß der Farben wird es möglich, von jeder Farbe aus zu jeder beliebigen anderen auf zwei qualitativ grundverschiedenen Wegen, und dabei doch in durchaus continuirlichen Uebergängen, zu gelangen. Wollen wir z. B. von Gelb zu Blau fortschreiten, so führt uns der nächste Weg über Gelbgrün, Grün und Grünblau; doch können wir das Blau auch erreichen, wenn wir der Reihe nach Goldgelb, Orange, Roth, Purpur, Violett und Indigo durchlaufen; mit Indigo sind wir an der Vorstufe von Blau angelangt.

Betrachten wir nun den physikalischen Erreger der Farben, so ist hier von einem solchen Sichwiederfinden der Farben nichts zu bemerken. Die physikalischen Unterschiede beziehen sich lediglich auf die Wellenlängen des Aethers; die Wellenlänge nimmt von Roth an stetig ab und wird beim Violett am Kleinsten. An die Stelle des Kreises tritt hier, wo es sich um quantitative Unterschiede handelt, die gerade Linie, die nach beiden Seiten ins Unendliche fortweist. Und dieselbe Bewandtniß hat es auch mit den Vorgängen im Sehnervensystem. Denn auch hier handelt es sich ausschließlich um Unterschiede des Mehr und Weniger, Größer und Kleiner, Entfernter und Näher u. dgl.

Läßt man eine kleine örtliche Verschiebung oder Schwingung sich allmählich immer mehr vergrößern, so wird das Größerwerden eben ins Endlose fortlaufen; nie wird man an einen Punkt kommen, wo die Vergrößerung des Unterschiedes aus der eigenen inneren Nothwendigkeit der Vergrößerung heraus zugleich eine Verkleinerung würde und so zur Rückannäherung an den Ausgangspunkt zurückführte. Dies wäre im Reiche des Quantitativen reiner Widersinn. Um den Ausgangspunkt wieder zu erreichen, müßte man hier *willkürlich* Halt machen und nun *auf demselben Wege* wieder zurückkehren. Dagegen ist die Entfernung von einer Farbe, je größer sie wird, eo ipso zugleich eine immer größere Rückannäherung an sie, und zwar auf einem von dem Wege des allmählichen Sichentfernens qualitativ verschiedenen Wege. Je weiter wir uns von Roth entfernen, um so näher sind wir ihm damit zugleich von der entgegengesetzten Seite des Spectrums aus gekommen. Eine jede Farbe drängt zu einer anderen fort und so immer weiter; dieses Hinwegdrängen ist aber zugleich ein Drang, sich wieder zu erreichen, still und treu in sich zurückzumünden.

So sind die durch Purpur ergänzten Spectralfarben in sich zusammengehalten, ein Glied fordert, trägt und hält das andere, hier herrscht innige Gebundenheit, innerlich nothwendige Rückbeziehung. Die Farben laufen nicht, wie das Quantitative, blind und gleichgiltig ins Endlose weiter, sie stellen einen geschlossenen, harmonischen Organismus dar, es lebt sich eine ideelle Totalität in ihnen aus, sie sind ein Bild der wahren Unendlichkeit. Eben darum dürfen wir es auch für unmöglich erklären, daß die Farbenscala, in der Roth, Gelb u. s. w. vorkommt, für irgend ein Auge eine Farbe, die uns ihrer Grundqualität nach unbekannt wäre, enthalten könne. Sie läßt sich durch keine neue Farbe bereichern. Und so erscheinen denn auch wirklich die ultravioletten Strahlen, wenn man sie künstlich sichtbar macht, als indigoblau oder bläulich weißgrau.

Gemäß dem Charakter unserer bisherigen Betrachtungsweise muß uns der kreisförmige Zusammenschluß der Farben

und das sich darin zum Ausdruck bringende innerliche Gebundenseyn an einander als ein neuer Beweis für die Herrlichkeit und Fülle des ursprünglichen Schaffens der Seele gelten. Nur dann wird der Farbenkreis aufhören, ein unbegriffenes Wunder zu seyn, wenn man die Seele selbst schon als ein von sich aus organisirendes, inneren Zusammenhang hervorbringendes Princip ansieht. Die Function des qualitativen Gliederns, die wir vorhin der Seele zuschrieben, hat sich uns jetzt näher bestimmt: sie ist zugleich eine harmonisirende Thätigkeit. Die Seele ist von Haus aus auf das Gestalten innerlich geschlossener Zusammenhänge angelegt. Aehnlich ließ Goethe, freilich nicht der Seele, sondern, wie es seine sinnlichere Weise verlangte, der Netzhaut das „Bedürfniß nach Totalität" eingeboren seyn.

Zu analogen Ergebnissen wären wir geführt worden, wenn wir die Ton-, die Temperatur- oder andere Empfindungen zur Grundlage unserer Folgerungen gemacht hätten. So halten wir denn an der hochbedeutungsvollen Einsicht fest, daß schon die primitivste Bethätigung des Bewußtseyns, die einfache, „rohe" Empfindung, die es noch nicht zur Wahrnehmung der Dinge, zur Gegenständlichkeit gebracht hat, nur durch die Wirksamkeit apriorischer Functionen zu Stande kommt, und daß die nähere Beschaffenheit dieser Functionen uns sogar schon auf den centralen, im engeren Sinne geistigen Kern unseres seelischen Lebens hinweist. Der besonderen Hervorhebung aber schien mir gerade diese Seite an den Empfindungsvorgängen werth zu seyn, weil die überaus genaue Bearbeitung, welche die Empfindungen, besonders im Anschluß an die Physiologie, gegenwärtig erfahren, meistens doch so geschieht, als ob durch sie auch nicht einmal die Frage nach dem Apriorischen, geschweige denn die Annahme eines solchen, nahe gelegt würde.

Zweierlei sey noch kurz, aber mit allem Nachdruck, bemerkt. Erstlich hat man sich all den genannten apriorischen Reichthum der Seele in Uebereinstimmung mit Kant nicht in der Form fertiger seelischer Gebilde zu denken, sondern in der Weise von unbewußten Functionsanlagen, von bestimmten, dem un-

bewußt Psychischen innewohnenden Richtungen, von ideellen Sprungfedern, die der Entfaltung harren. Zur Entfaltung und Ausübung aber gelangen sie nur dadurch, daß die entsprechenden physikalischen und physiologischen Reize herantreten. Nach Maßgabe derselben und in Uebereinstimmung mit ihnen gewinnen die unbewußten Functionsanlagen einen bestimmten, concreten, bewußten Empfindungsinhalt. Zweitens ist es wichtig, sich klar zu machen, daß die darwinistischen Grundsätze nicht im Stande sind, unsere Folgerungen umzustürzen oder auch nur abzuschwächen. Auch wo in der Classe der Infusorien durch Erregung gewisser einfachster Pigmentflecken zum ersten Male die Empfindung von Hell und Dunkel entsteht, und wo weiterhin mit der fortschreitenden Entwicklung der Sehwerkzeuge zum ersten Male die Empfindung des Farbigen aufblitzt, da ist die Kluft zwischen den physiologischen Vorgängen und dem Empfindungsinhalte genau ebenso groß, als wir dieselbe für das entwickelte Menschenauge angenommen haben.

Es sey ferne von mir, zu behaupten, das Wunder der Farbe in erschöpfender Weise begreiflich gemacht zu haben. Hundert Fragen wurden von mir nicht berührt, hundert andere werden wieder gerade durch die Art, wie ich mein Problem zu beantworten suchte, erst hervorgerufen. Wie ordnen sich die von uns aufgefundenen Functionsanlagen in die Gesammtheit des Apriorischen ein? Wie hat man sich dieselben in ihrem schlummernden Zustande und in ihrer Ausübung näher vorzustellen? Warum kommt es im Farbenreiche gerade zu dieser bestimmten Ordnung und Gliederung, und nicht zu einer solchen, wie sie etwa im Tongebiete herrscht? Ja, ich will gerne zugeben, daß unser Lösungsversuch sich von Schwierigkeiten und Unbegreiflichkeiten nie völlig befreien lassen werde. Indessen darf sich denn der Mensch auf irgend einem Gebiete erkühnen, durch die Wissenschaft, und sey sie noch so exact, die Geheimnisse völlig auszutreiben? Die Wissenschaft wird zufrieden seyn müssen, wenn es ihr gelingt, an dem großen Weltwunder von der einen oder anderen Seite aus einige Hüllen zu lösen und hieraus die

allgemeine Richtung zu erschließen, in der des Weltwunders Sinn zu suchen seyn wird.

Ueber das Unterscheidungsvermögen.

Von
Dr. J. L. A. Koch,
Direktor der K. Staatsirrenanstalt Zwiefalten.

Es geschieht in neuerer Zeit immer häufiger, daß man das Bewußtseyn personificirt, auf seine Rechnung eine Reihe von Leistungen setzt, die man sonst der Seele zugeschrieben hat. Auf den Grund dieser Erscheinung werde ich später zu sprechen kommen. Daß man aber überhaupt nur mit Unrecht von verschiedenen Leistungen des Bewußtseyns sprechen kann, das habe ich schon früher bei mehreren Gelegenheiten nachgewiesen. Dem Bewußtseyn selbst kommt nur eine Leistung zu, nemlich die, für die Psyche das Wissen um etwas zu vermitteln. Richtiger gesagt, daß Bewußtseyn ist die Fähigkeit, die Energie der Seele, Dinge wissend in sich aufzunehmen. Mittelst des Bewußtseyns sind wir im Stande, psychische Vorgänge, die von innen oder von außen angeregt seyn können, aufzufassen und zu erkennen, uns zu denselben wissend in Beziehung zu setzen. (Nicht aber auf jeder Organisationsstufe, welche lebendige Geschöpfe einnehmen, wird im Bewußtseyn ein eigentliches Wissen, das schon eine Begriffe bildende Thätigkeit voraussetzt und in sich schließt, vermittelt, worauf hier nicht weiter einzugehen ist.) Und mehr können wir in positiver Hinsicht vom Bewußtseyn überhaupt gar nicht aussagen. Wir müssen dasselbe einfach als eine Grundthatsache in der Welt, als eine nicht weiter analysirbare und erklärbare, mit dem psychischen Leben unmittelbar gesetzte Erscheinung hinnehmen. Wohl aber können wir, wie gesagt, manches zurückweisen und ablehnen, sofern man es dem Bewußtseyn als seine Leistung vindicirt. Und ferner können wir bezüglich gewisser Dinge bestreiten, daß sie als Bestandtheile des Bewußtseyns mit ihm verbunden seyen, wie man vielfach angenommen hat. Es ist zwar ganz gewiß, daß das Bewußtseyn nur an

und mit einem bestimmten Inhalt zur Wirksamkeit und Aeußerung gelangen kann; aber diesen Inhalt bildet sich das Bewußtseyn nicht selbst; es ist nur die conditio sine qua non für denselben; dieser Inhalt kommt nicht aus dem Bewußtseyn, sondern zum Bewußtseyn. Dieser Inhalt gehört auch nicht zum Bewußtseyn, ist nicht ein Bestandtheil desselben; das Bewußtseyn wird nicht von bestimmten Vorstellungen zusammengesetzt, sie machen nicht sein Wesen aus. Welche Vorstellungen auch die Seele mittelst des Bewußtseyns haben mag, zum Bewußtseyn haben sie nicht gehört als seine Bestandtheile, für das Bewußtseyn sind sie auch ganz gleichgiltig. Das Bewußtseyn vermag dieselben nicht zu prüfen, es fragt nicht, woher sie kommen, nicht ob sie richtig oder unrichtig sind. Aus ihm als Theile von ihm kommen sie jedenfalls nicht. Man darf also auch nicht an die Stelle des Bewußtseyns seinen Inhalt, nicht an die Stelle des Subjekts dessen Objekt setzen, man darf nicht Dinge, welche sich nur im Bewußtseyn und durch Vermittlung des Bewußtseyns vollziehen, als Bestandtheile des Bewußtseyns ansprechen. Das Bewußtseyn ist also auch nicht wahnsinnig, wenn es Wahnvorstellungen vermittelt ꝛc.

Dies habe ich wie gesagt früher schon näher begründet. Ich habe aber früher auch schon darauf hingewiesen, daß man, wenn man auch über das Wesen des Bewußtseyns als seelischer Energie zunächst nichts weiter aussagen kann, als daß eben eine solche Energie vorhanden ist, und wenn man auch das durchs Bewußtseyn vermittelte Wissen nicht als Bestandtheil desselben anzusprechen berechtigt ist, — daß man deßhalb doch bezüglich des Bewußtseynsinhalts die Bedingungen für den Wechsel und die Cohäsion im Bewußtseyn sich vollziehender Erscheinungen und Anderes, vielleicht auch die Bedingungen, unter welchen Bewußtseyn auftritt, noch genauer erforschen könne. Ich habe auch seither selbst versucht, in der einen oder der andern Richtung einiges klarzustellen. Ob man aber mit Aussicht auf Erfolg auch das unternehmen kann, eine höhere oder doch eine früher gegebene seelische Thätigkeit zu suchen, welcher das

Bewußtseyn seine Entstehung verdankt, das muß nach dem Gesagten zweifelhaft bleiben, beziehungsweise steht solches für mich nach dem Standpunkt, welchen ich in der Frage nach dem Bewußtseyn einnehme, nicht zu hoffen. Gleichwohl ist ein solcher Versuch, und zwar ein unter allen Umständen an sich und mit Rücksicht auf die wissenschaftliche Bedeutung, welche seinem Urheber zukommt, äußerst bemerkenswerther Versuch gemacht worden und zwar von Ulrici.

Ulrici nimmt an, daß der Grund und Quell des Bewußtwerdens überhaupt und somit der Entstehung des Bewußtseyns das Unterscheidungsvermögen der Seele ist. Sinnesempfindungen, Gefühlsperceptionen u. s. w. können nach ihm vorhanden seyn ohne daß wir uns ihrer bewußt sind; denn wir werden uns derselben nur dann bewußt, wenn ihre Stärke, beziehungsweise ihr Unterschied von einander, einen gewissen Höhegrad erreicht hat und sie in Folge dessen unsere Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen vermögen, unsere Aufmerksamkeit, welche nichts anderes ist als eben das Unterscheidungsvermögen, die unterscheidende — d. h. nicht bloß scheidende, sondern auch vergleichende und zusammenfassende — Thätigkeit der Seele, mittelst welcher diese die Empfindungen von einander unterscheidet. Ulrici betont es aber ausdrücklich als seine Meinung, daß das bloße Unterscheiden rein als solches noch kein Bewußtseyn (und Selbstbewußtseyn) zur Folge habe, welches vielmehr erst durch die Thätigkeit der Selbstunterscheidung der Seele, des Sichunterscheidens in sich und von anderem bewirkt werde.

Der Fragen, welche diese Auffassung der Sache hervorrufen muß, sind es nicht wenige, was mit der fundamentalen Bedeutung zusammenhängt, welche dem Bewußtseyn und welche dem Unterscheidungsvermögen zukommt. Ich kann aber hier nicht auf alle diese Fragen und ihr Detail vollständig eingehen, sondern muß mich entsprechend dem, was mir heute am Herzen liegt, auf einige wenige Punkte beschränken.

Fürs erste kann ich der Auffassung nicht wohl zustimmen, daß es Sinnesempfindungen gebe ohne daß uns solche zum

Bewußtseyn kommen, daß die Empfindung immer schon entstanden seyn müsse, bevor es ein Bewußtseyn von ihr geben könne. Es mag sich bei diesem Punkt vielleicht zum Theil um einen Wortstreit handeln; aber ich meine, daß man zur Verhütung von Mißverständnissen nichts Empfindung nennen sollte, was nicht eben das Merkmal des Bewußtgewordenseyns schon an sich trägt, und daß man die Empfindung und den dieselbe verursachenden Eindruck, welcher auf das Sinnesorgan gemacht worden ist, beziehungsweise den Zustand, in welchem sich das Sinnesorgan befindet, wenn es in der Lage ist, zur Entstehung einer Empfindung Anlaß zu geben, streng auseinanderhalten sollte. Ulrici führt die Thatsache an, daß wir oft an Nachbildern Züge bemerken, die uns an den Urbildern nicht zum Bewußtseyn gekommen waren, und hält es für einleuchtend, daß diese Einzelheiten, obwohl beim Sehen nicht bemerkt, doch empfunden seyn mußten: denn sonst könnten sie offenbar an den Nachbildern weder erscheinen noch bemerkt werden. Das möchte ich nun vorerst noch nicht ohne weiteres unterschreiben. Ich stelle mir die Sache vielmehr folgendermaßen vor: Irgend ein in der Sichtbarkeit erscheinender Gegenstand bewirkt beim Sehen bestimmte physiologische Vorgänge in meiner Retina, man kann sie ja Reizungsvorgänge nennen. Von der Retina aus pflanzen sich physiologische Vorgänge, die den erstgenannten zum Theil gleich oder ihnen ähnlich oder auch unähnlich seyn können, jedenfalls gewiß keine Lichterscheinungen sind, im Dunkeln zum Hirn fort, in welchem irgendwo auf einem mehr oder weniger durch Zwischenapparate unterbrochenen Wege eine Endstation erreicht werden muß, auf welcher in Nervenzellen und Nervenfasern der letzte physiologische Vorgang stattfindet, durch welchen dann in der Psyche etwas angeregt wird, zufolge dessen uns die Erscheinung eines Gegenstands im Raum gegeben ist. In welcher Weise der physiologische Vorgang in den psychischen Vorgang übergeführt und umgesetzt wird, wissen wir nicht. Ein Sehen, ein Empfinden von Gesichtseindrücken scheint mir aber erst dann ein Sehen und eine Empfindung zu seyn und

als solche bezeichnet werden zu dürfen, wenn es eine bewußte Empfindung ist, wenn die Seele den Vorgang, welchen der physiologische Proceß in ihr angeregt hat, mit Bewußtseyn hat. Diesen muß sie übrigens nach meiner Auffassung auch immer mit Bewußtseyn haben, wenn er überhaupt da, wenn er überhaupt angeregt worden ist. Nun ist es aber ganz wohl denkbar und kommt es faktisch vor, daß der physiologische Vorgang, der Vorgang in der physiologischen Endstation, gar nicht immer die Psyche überhaupt oder in seinem ganzen Umfang anspricht, sondern daß er ganz oder zum Theil in sich verläuft und abläuft, ohne daß die Psyche durch ihn angeregt worden wäre, beziehungsweise Notiz von ihm genommen hätte. Eine Zeit lang dauert er an, das sieht man dann, wenn man einmal erst nachträglich seine Aufmerksamkeit auf ihn hinlenkt, und dauert er eine lange Zeit, ist der Endapparat, beziehungsweise auch die Anfangsstation oder überhaupt ein Theil des nervösen Organs eine zu lange Zeit (oder auch zu stark) in Anspruch genommen worden, so tritt eine Ermüdung, beziehungsweise eine einseitige Ermüdung desselben ein, welche zu der Entstehung von Nachbildern Anlaß gibt. Die äußeren Bedingungen für diese liegen aber nicht in der Seele, sondern im leiblichen Apparat, welcher eben wieder in einem bestimmten Zustand ist, der die Vorstellung bewußter Nachbilder in der Seele bewirken kann, aber wiederum nicht nothwendig bewirken muß, sondern auch in sich verlaufen und erlöschen kann ohne daß es zur Wahrnehmung von Nachbildern gekommen wäre. Der Zustand des Apparats ist der Art, daß Nachbilder bewirkt werden können, sein Arbeiten ist aber nicht Empfindung; nicht der Apparat empfindet, sondern ich empfinde, wenn seine Thätigkeit in meiner Psyche eine gewisse Wirkung hervorgebracht hat. Ich muß aber meine Aufmerksamkeit nicht nothwendig auf den ganzen betreffenden Vorgang hinlenken, beziehungsweise gleichmäßig hinlenken; ich kann sie auch überhaupt nur oder vorwiegend nur einem Theile und beim Nachbild auch einem Theile zuwenden, den ich bei seinem Urbild nicht beachtet habe. — So ist denn auch meines Er-

achtens kein Empfindungszuwachs vorhanden, wenn es sich um die Steigerung eines Reizes, welcher als Endeffekt eine bestimmte Empfindung verursacht, bis dahin handelt, wo eine neue von der bisher vorhandenen eben merklich verschiedene Empfindung eintritt. Zunehmende, beziehungsweise fortlaufende Aenderungen im physiologischen Verhalten des Apparats treten dabei allem nach ein; aber das sind noch keine Empfindungen, sondern diese Aenderungen müssen erst eine bestimmte Höhe erreicht haben, wenn Empfindungsänderungen eintreten sollen.

Und nun kommt ein zweiter Punkt. Ich kann mir nemlich nicht recht vorstellen, wie man soll unterscheiden können ohne daß Bewußtseyn schon da ist, wenn nicht vor dem Unterscheiden, so doch gleichzeitig mit ihm. Ein Unterscheiden, wie es hier in Betracht kommt, ist doch wohl so lange kein Unterscheiden, als es kein bewußtes Unterscheiden ist, oder vielmehr, es kann gar nicht wirksam werden, gar nicht eintreten ohne die Voraussetzung eines Bewußtseyns, wenn man auch nicht einmal sagen will, daß, wenn immer etwas unterschieden werden soll, eigentlich vorher schon etwas anderes im Bewußtseyn liegen muß, von dem es unterschieden werden soll. Bei Ulrici ist das Unterscheidungsvermögen das Grundvermögen der Psyche überhaupt und Ursache für die Entwicklung des Bewußtseyns. Nun kann man zwar freilich nicht sagen: zuerst ist das Bewußtseyn da und dann entwickelt sich durch dasselbe und aus ihm das Unterscheidungsvermögen; aber man kann auch nicht sagen, zuerst ist das Unterscheiden da und dann entwickelt sich aus ihm das Bewußtseyn. Es wird weder das erste auf das zweite, noch das zweite auf das erste als auf seine Ursache zurückzuführen seyn, sondern bewußt zu seyn und unterscheiden zu können sind zwei neben einander hergehende Grundeigenschaften der Seele, die beide einander nöthig haben. Zufolge einer eben faktisch einmal so gegebenen Anlage entwickelt sich e contiguo, d. h. unter dem durch die Sinne vermittelten Kontakt mit der Außenwelt, wozu auch der eigene Leib gehört, in uns das Unterscheidungsvermögen sowohl wie das Bewußtseyn.

Kann ich nun aber auch dem Unterscheidungsvermögen der Seele nicht die Bedeutung einer veranlassenden Ursache für die Bewußtseynsenergie zugestehen, so muß ich ihm doch gleichwohl mit Rücksicht auf den Bewußtseynsinhalt die größte Wichtigkeit beimessen und halte ich dafür, es sey vom allergrößten Werthe, daß Ulrici auf die eminente Bedeutung hingewiesen hat, welche dem von ihm im übrigen in einer so trefflichen Weise eingeführten Unterscheidungsvermögen zukommt.

Ich meine zwar nicht, daß das Unterscheidungsvermögen allein in letzter Instanz es ermögliche, daß das Bewußtseyn überhaupt einen Inhalt hat, denn dann könnte man mir immerhin einwenden, da ein Bewußtseyn ohne Bewußtseynsinhalt gar nicht zur Aeußerung gelangen könne, und da lediglich nur das Unterscheidungsvermögen einen Inhalt des Bewußtseyns bewirke, so sey eben doch das Unterscheidungsvermögen die Ursache der Entstehung des Bewußtseyns. Nun wäre hierauf zwar immer noch zu erwidern, daß alles Unterscheidungsvermögen, beziehungsweise alle Anlage zu einem solchen, doch kein Bewußtseyn zu bewirken vermöchte, wenn nicht die Anlage zu letzterem als einem gesonderten Vermögen ebenfalls schon vorher vorhanden wäre, weil ein Unterscheidungsvermögen eben nur unter der Voraussetzung des andern Vermögens, bewußt zu seyn, wirksam werden kann, es auch dem Bewußtseyn nicht vorauszugehen vermag; denn ohne daß es Bewußtseyn bei sich hat, existirt es nicht, kann ich nicht unterscheiden (und die Ursache sollte doch immer früher vorhanden seyn als ihre Wirkung); — allein ich glaube wie gesagt nicht, daß man nothwendig unterscheiden oder daß gar die Seele sich in sich unterscheiden muß, wenn Bewußtseyn da seyn soll, und in so fern hätte dann das Unterscheidungsvermögen das Bewußtseyn mehr nöthig als dieses das Unterscheidungsvermögen. Das letztere bedarf um überhaupt eintreten zu können des Bewußtseyns — ich rede natürlich immer nur von einem Unterscheidungsvermögen, wie es auch Ulrici im Auge hat, und nicht von anderen Dingen, wie der chemischen Affinität u. dgl. —, Bewußtseyn aber kann vorhanden seyn auch

ohne daß unterschieden wird. Wenn man von Selbstbewußtseyn soll reden können, d. h. von Bewußtseyn mit einem ganz bestimmten Inhalt, dann muß allerdings zuvor die Seele sich in sich und von Anderem unterschieden haben, aber Bewußtseyn kann auch da seyn ohne dieses Sich-in-sich-Unterscheiden der Seele, was Ulrici nicht anzunehmen scheint, ja es kann wie gesagt da seyn ohne daß überhaupt unterschieden wird.

Ich habe von einer intelligenten und mir nahe stehenden Kranken, welche zeitweise in Folge einer durch trockenen Katarrh bei Emphysem bewirkten venösen Blutüberfüllung, beziehungsweise Blutstauung im Gehirn sehr benommen war und ganz weg zu seyn schien, einen Zustand schildern hören, in den sie dabei wohl gerieth, und der sehr merkwürdig war. Es war dabei von einem Sich-in-sich-Unterscheiden, ja überhaupt von einem weiteren Unterscheiden gar nicht die Rede, aber doch wußte, richtiger gesagt, fühlte oder empfand sich die Kranke irgendwie noch als etwas, das sie nicht näher definiren konnte. Es sey eben ein dunkles Etwas gewesen, ein Gefühl etwa von dunkler Existenz eines runden Klumpens, dem nichts gegenüber stand, nicht einmal das Nichts. (So mag auch der Bewußtseynsinhalt bei manchen niederen Thieren seyn, denen ich Bewußtseyn keineswegs absprechen möchte, wie Ulrici es zu thun genöthigt ist.) Hieher gehört auch die Beobachtung, die Liebmann an sich gemacht hat, und deren Richtigkeit ich aus eigener Erfahrung bestätigen kann, die Beobachtung nemlich, daß man manchmal in dunkler Nacht aus tiefem Schlaf erwacht und im Moment des Erwachens völlig ortlos „hell" empfindet (also Bewußtseyn hat), und zwar bei ganz geöffneten Augen, daß dann erst nach einer schnellen Sammlungspause das „hell" sich in das „Fenster dort" verwandelt, indem dem Betreffenden gleichzeitig sein hier zum Bewußtseyn kommt, welches vorher ebenso wenig da war als das Fenster dort.

Man kann nun zwar bezüglich der beiden eben angeführten Thatsachen gewisse Einwendungen erheben, und namentlich mit Rücksicht auf die Liebmann'sche Beobachtung (sofern man

diese in der Richtung verwerthen will, in der ich sie hier verwerthet habe) geltend machen, daß niemand „hell" empfinden könne, dem nicht das Hell bekannt sey, der es nicht früher schon öfter unterschieden habe und es in Gedanken eigentlich auch jetzt unterscheide von dunkel oder sonst etwas. Es mag solchem Einwurf auch vielleicht eine gewisse Berechtigung innewohnen (ganz trifft er jedenfalls nicht zu). Wenn man aber mit Ulrici sich in die Situation hineindenkt, in welcher man wäre, wenn man eine Schmerzempfindung von Anfang an, beständig, gleichmäßig andauernd fühlte, ohne daß ihr je eine contrastirende Empfindung gegenübertreten würde, oder wenn alle uns umgebenden Dinge die gleiche rothe Farbe hätten, so mag es ja ohne Zweifel richtig seyn, daß wir in solchen Fällen uns keiner Schmerzempfindung bewußt wären, beziehungsweise das Daseyn der Dinge und ihre Form 2c. nicht wahrnehmen könnten; — aber wir würden doch nur die Schmerzempfindung nicht als Schmerz, das Roth nicht als benanntes Roth in uns empfinden, während ein bestimmter Zustand im Bewußtseyn dennoch bestände. Wenn ich nicht Kälte und nicht Wärme fühle, sondern eine Temperaturempfindung habe, die für mich ganz indifferent ist, so habe ich doch eine Empfindung, liegt doch eine solche in meinem Bewußtseyn, wenn auch vielleicht gänzlich unbeachtet und unerkannt. Würde ich mein Leben lang in einer Temperatur seyn, wobei ich nicht kalt und nicht warm empfände, so würde ich allerdings wohl nie von einer Temperaturempfindung reden, ich würde meine Aufmerksamkeit vielleicht nie auf dieselbe lenken, aber vorhanden wäre doch etwas in meiner Empfindung und in mein Michselbstfühlen und mein Bewußtseyn würde es eingehen.

Wenn sich mir nun aber auch ein Zustand, in dem ich Alles Roth sehe u. dergl. als ein überhaupt vorhandener Zustand zu erkennen gäbe, so hätte ich wie schon angedeutet zwar etwas, aber allerdings doch nur ein etwas im Bewußtseyn, von dem ich doch eigentlich nichts rechtes wüßte, auf das ich gar nicht besonders aufmerksam würde, dem ich einen Namen zu geben wohl keinen Anlaß hätte. Und gerade so wie in einer Welt,

in der alles roth wäre (gleichmäßig roth und immer gleich roth), grade so wäre ich daran, wenn es zwar für Andere verschiedene Farben in der Welt gäbe, allein für mich eine aussehen würde wie die andere. — Nun aber kommt das Unterscheidungsvermögen zu seinem Recht. Nun haben wir in Wahrheit erstens einen Apparat, in dem mannigfaltige qualitativ und quantitativ verschiedene physiologische Processe an verschiedenen Orten vor sich gehen, nemlich das Hirn mit seinen zutragenden und hinausleitenden Sinnesnerven, zweitens ein Vermögen der Seele, von diesen verschiedenen und gesonderten Processen in verschiedener und gesonderter Weise afficirt zu werden und in Folge dessen, und ebenso in eigener Thätigkeit mit dem Hirn, zu vergleichen und zu verknüpfen. Ohne Unterscheidungsvermögen würden die Processe verlaufen ohne auf das Ich eine brauchbare Wirkung zu haben, ohne ein Geschehen im Apparat aber wäre nichts da, was unterschieden werden könnte. Da aber beides da ist, so baut sich in uns die große und mannigfaltige Welt unserer Anschauungen und Gedanken auf (welch letztere zwar nicht alle von außen zugeführt werden, aber ohne physiologische Processe im Apparat nicht einzutreten und zu bestehen vermöchten). Nun können wir Namen geben; nun erkennen wir den verschiedenen Bewußtseynsinhalt in seiner Verschiedenheit; nun wird Ordnung gebracht in die im Bewußtseyn verlaufenden Dinge, nun ist überhaupt ein Leben möglich.

Ich habe aber keinen Anlaß, noch näher auf die Leistungen des Unterscheidungsvermögens einzugehen, dessen Dignität bei verschiedenen Menschen verschieden, beim Menschen aber eine wesentlich andere seyn wird als beim Thier; nur auf die große Wichtigkeit möchte ich noch speciell hinweisen, die ihm bezüglich der Thatsachen zukommt, auf welche sich das Weber-Fechner'sche Gesetz gründet, und dabei der Ansicht Ausdruck geben, daß viele Verwirrung bezüglich dieses Gesetzes dadurch entstanden ist, daß man nicht genügend beachtet hat, wie man es überall bei den betreffenden Versuchen nicht bloß mit Aenderungen in der Intensität der Empfindung, sondern zugleich auch

mit solchen in deren Qualität zu thun hat. Diese zwei Seiten der Sache kann niemand bei irgend einem Versuche trennen, mehr Licht z. B. macht eben auch qualitativ eine andere Empfindung als weniger Licht, nicht nur quantitativ. Man denke da nur an die Stufenleiter von Schwarz zu Weiß, welcher andere Stufenleitern, z. B. die von Kalt zu Heiß, zur Seite stehen. Unterschiede lehrt uns unser Unterscheidungsvermögen kennen, und wir können den Gesetzen nachforschen, die Bedingungen aufsuchen, unter welchen wir Unterschiede empfinden, diese sind aber immer zugleich quantitativ und qualitativ, und die Unterschiede der Qualität spielen eine größere Rolle als die der Quantität. —

Wer unterscheidet nun aber, welchem Theile meines Wesens kommt das Unterscheidungsvermögen zu, was in mir ist dessen Träger? Bei dieser Frage komme ich auf Das zurück, was ich Eingangs gesagt habe. Viele nemlich würden auf dieselbe die einfache und zuversichtliche Antwort ertheilen: das Bewußtseyn, und würden meinen, nun alles gesagt und erklärt zu haben. Damit hätten wir dann wieder einen Spezialfall der Art, in welcher man vielfach das Bewußtseyn zu personificiren pflegt, und wäre die ganze Frage nach dem Unterscheidungsvermögen, die sich nun freilich ganz anders gestalten würde als bei Ulrici, ungemein vereinfacht. Man brauchte nun weiter nicht viel zu fragen und zu denken. Schade nur, daß man dabei auch nicht viel fragen und denken dürfte, weil sonst die Fragezeichen zu zahlreich und zu groß werden und die Denklücken allzusehr klaffen würden.

Wer so das Bewußtseyn personificirt, meint übrigens gewöhnlich gar nicht, daß er solches thue, sonst würde er es wohl unterlassen. Er thut es, um der „Seele“ aus dem Wege zu gehen, und ahnt nicht, daß er damit in Wahrheit nichts anderes als eine Seele selbst einführt. Die Thatsache psychischer Erscheinungen und als deren fundamentalste das Bewußtseyn kennt er, die Existenz einer Seele nimmt er nicht an, aber er redet nun von den Leistungen des Bewußtseyns und von seinem

Organe, dem Gehirn, ohne zu bedenken, in welche Widersprüche er sich damit verwickelt. — Daß man das Hirn nicht als Organ des Bewußtseyns bezeichnen darf, habe ich schon bei anderer Gelegenheit hervorgehoben, und ich habe dabei mannigfache Zustimmung gefunden (vergl. z. B. neuestens Wundt, Physiol. Psychol. 2. Aufl. 1. Bd. S. 215). Jedenfalls ist der, welcher eine solche Bezeichnung anwendet, gerade das, was er am wenigsten seyn will, nemlich ein Dualist. Er will keine für sich existirende Seele und hat sich doch nur eines andern Namens für dieselbe bedient; denn, wenn das Bewußtseyn soll mit dem Hirn als seinem Organ operiren können, so muß es ihm gegenüberstehen als eine vom Hirn verschiedene Existenz. So meinen es aber die Autoren, welche ich hier im Auge habe, nicht. Sie wollen keinen Dualismus, auch keinen unter der Form eines dualistischen Materialismus; deßhalb bezeichnen sie das Bewußtseyn zugleich wieder als ein Produkt oder als eine Funktion des Gehirns, und meinen nun aller Schwierigkeit entronnen zu seyn. Was sollen nun aber solche Aufstellungen heißen? Es sey das Bewußtseyn, dessen Werkzeug das Gehirn ist, zugleich ein Produkt des Gehirns, so will ich nicht fragen, wie sichs denn ausnimmt, wo es lagert und wie es verschwindet, sondern ich will nur, um bei einem beliebten Bilde zu bleiben, die Frage erheben, ob denn die Galle mit der Leber operiren kann, oder der Urin, welcher für den Organismus zu nichts mehr taugt, mit der Niere? Soll aber das Bewußtseyn eine bloße Funktion des Gehirns seyn in dem Sinn, daß es, ohne eine wesenhafte Existenz zu haben, eine Erscheinung, ein Geschehen, ein Zustand ist, so soll von der Frage abgesehen werden, wie man sich solchen Zustand zu denken habe — denn Schwingungen, elektrische Strömungen und dergleichen sind kein Bewußtseyn —, muß aber wiederum gefragt werden, wie denn ein in solcher Weise vom Hirn geleistetes, ans Hirn geknüpftes und von ihm abhängiges Bewußtseyn sofort wieder und ohne daß es eine wesenhafte Existenz hätte, mit dem gleichen Hirn soll operiren, es als sein Organ soll benützen können, mit dem es arbeitet und unter Anderem auch allerlei

bewußte Dinge producirt, so daß solches Bewußtseyn, welches ohne eine selbständige Existenz zu führen, doch selbständig mit einem leiblichen Organ hantirt, in seiner Arbeit zugleich zu seinem eigenen Vater und Sohn wird.

Wenn aber Andere das Bewußtseyn nicht in der Weise personificiren, daß sie es zuerst vom Gehirn producirt seyn und dann wieder mit demselben Organ arbeiten lassen, sondern es eben gleich andern psychischen Erscheinungen als eine Kraftleistung, ein Geschehen im Hirn oder als einen Zustand des Gehirns nehmen, so fehlt eben bei solcher Annahme in Wirklichkeit jedes Subjekt, welchem Das bewußt wird, was bewußt wird, jedes Subjekt, welches unterscheidet und doch wieder etwas anderes seyn muß als der physiologische Vorgang, dessen Wirkung unterschieden werden soll von der Wirkung anderer Processe. Man wird bei solcher Annahme in die Enge getrieben seyn, wenn man gefragt wird, ob denn etwa ein mit Bewußtseyn verbundener Vorgang sich selber bewußt zu werden vermöge, und in was ein solcher Vorgang denn bestehen soll? wer die psychischen Vorgänge zusammenfasse, die an zerstreuten Orten des Gehirns gleichzeitig vor sich gehen? wie es doch komme, daß trotz der blinden Naturnothwendigkeit, mit welcher die Vorgänge in den Zellen von statten gehen sollen, eine Wahl zwischen dem Eintreten verschiedener Vorgänge möglich sey, und ob eine solche Wahl vielleicht die noch nicht geborenen Vorgänge in den Zellen treffen oder der vorhandene Hirnurin, beziehungsweise mit Bewußtseyn verbundene Vorgänge, ein Geleistetwordenseyn, welchem keine wesenhafte Existenz zukommt, das nun aber doch selbst Leistungen vollbringt? wer denn im Hirn ein „Ich will" ausspreche, wie denn überhaupt ein solcher Gedanke in Processe hineinkomme, die verlaufen wie sie verlaufen müssen, und die gar nicht anders verlaufen können als sie verlaufen, bei denen es überhaupt gar nichts zu wollen gibt? wie denn das zugehe, daß ein Proceß, der nicht anders ablaufen kann, als physiologische Gesetze es ihm vorschreiben, und ablaufen muß, wo diese wirksam werden, doch unter Umständen über sein eigenes

Vonstattengehen sich Vorwürfe machen und bekümmert seyn könne, oder etwa auch von zwei solchen Processen, die nebeneinander hergehen oder aufeinander folgen, einer über des andern Existenz sich betrübe und erzürne?

Damit, daß einer Auffassung, wie die eben in Rede stehende es ist, in Wahrheit das Subjekt fehlt zum psychischen Geschehen in uns, sind übrigens die Schwierigkeiten für dieselbe noch nicht zu Ende. Eine solche Auffassung wird mit Nothwendigkeit zu der Annahme von Atomseelen, beziehungsweise psychischen Kräften der Atome gedrängt, sey es daß sie direkt zu derselben übergehe, sey es daß sie den Umweg einschlage durch die Zellseelen und weiterhin die Plastidulseelen, die aber natürlich, wie jene, eigentlich keine Seelen sind, zu den Atomseelen, die auch keine Seelen sind, sondern eben etwa nur die „Summe der centralen Atomkräfte". So bezeichnet Häckel die Sache. Was aber die centralen Atomkräfte nach ihrem Wesen und Sitz und im Gegensatz zu den peripheren eigentlich sind — und letztere wird es doch wohl auch geben, sonst wäre das Epitheton „centrale" überflüssig —, das hat er uns theils gar nicht, theils nicht so recht deutlich anvertraut, vermuthlich weil wir mit unserem gewöhnlichen logischen Vermögen solches ebensowenig verstehen würden wie manche andere seiner Behauptungen. Es scheint, daß er den Atomen als „centrale Kräfte" nur die einfache „Empfindung von Lust und Unlust" und die „einfache Bewegungsform der Anziehung und Abstoßung" (Bewegungsform der Anziehung!) und sonst nichts beilegt; denn das Andere macht sich durch „unendlich mannigfaltige und verwickelte Verbindung" dieser psychischen Elemente und durch weitere Entwicklung — Manche reden da wohl auch von Summationserscheinungen — von selbst. Aber Häckel mit seinem „Monismus", seiner „Einheit der Weltanschauung", die nichts ist als ein monistischer Materialismus, wenn nicht im letzten Grunde ein dualistischer Materialismus, er sollte bei den Atomen nicht so zaghaft seyn und höchstens nur noch von deren Haß und Liebe reden, womit er ja doch schon über sich selbst hinausgegangen ist; denn Anziehen und

Abstoßen ist noch nicht Lieben und Hassen. Er sollte bedenken, daß sich aus Empfindung und Bewegung, wenn sonst nichts dabei ist, nicht die Fähigkeit entwickeln kann anzuschauen in den Formen von Raum und Zeit, die Infinitesimalrechnung zu erfinden, nach dem Causalitätsprincip zu denken und ihm strenge Allgemeinheit und Nothwendigkeit zuzuschreiben, nicht das Gewissen sich entwickeln kann u. A. Dazu müßten noch weitere Dinge als Empfindung und Bewegung wenigstens der concreten Anlage nach im Atom vorher schon drin seyn; denn es hilft alle Entwicklung nichts, wo nicht ein Keim, der sich entwickeln soll, vorher schon gegeben ist. — In dieser Angelegenheit hilft auch keine Summation etwas, wenn nicht die Summanden vorher schon bestimmte Qualitäten haben. Die Quantität kann man durchs Summiren vermehren; neue Qualitäten bringt man aber dadurch nicht in die Welt hinein. Tausend Holzäpfel sind allerdings mehr als einer, aber es wird auch aus Zehntausenden derselben keine Ananas, es gibt eine Million großer Rheinkiesel nicht den kleinsten Diamanten. Wenn von hundert Menschen kein einziger singen kann, so können es auch alle hundert zusammen nicht; wohl aber können sie zusammen lauter schreien als einer von ihnen allein. Ebenso, wozu die ganz concrete Anlage nicht in den einzelnen Atomen ist, dazu ist sie auch in Billionen derselben nicht, die zufällig neben einander stehen und mit einander arbeiten. — So müßten denn also in jedem Atomseelchen mindestens die Anlagen zu allen qualitativ verschiedenen psychischen Leistungen vorhanden seyn, und wenn nun viele Atome mit ihren Seelchen im Hirn zusammen kämen, so würden sie sich einmüthig mit einander entwickeln — Häckel könnte uns vielleicht sagen wie — und die erstaunlichsten Dinge leisten, oder es würde hiezu auch schon ihre bloße Menge genügen: nicht zwei, sondern unzählbare Seelen und ein Gedanke, aber dies nicht so, daß jede für sich und nur gleichzeitig mit den andern denselben Gedanken hätte; nein, eine allein könnte ihn ja gar nicht haben, sondern zusammen haben sie ihn und zwar so, daß der Mensch dabei meint, er habe nur ein einheitliches

Bewußtseyn, nur eine einzige, einige Seele und nicht eine Vereinigung vieler. Und wenn nun der Mensch stirbt, und die Elemente, die sein Hirn zusammengesetzt haben, fallen auseinander, beziehungsweise vereinigen sich in neuer Art zu andern Verbindungen als die waren, in denen sie bis dahin gewesen sind, so haben sie doch wohl ihre kleinen Seelchen, die keine sind, ihre „centralen Kräfte" behalten; denn wie könnten sie sonst zu glücklicher Stunde wieder ein neues Hirn zusammensetzen. Jedenfalls dürften ohne solche Seelchen nirgends die Atome des Kohlenstoffs, des Sauerstoffs, Wasserstoffs, Stickstoffs, des Schwefels und besonders des Phosphors seyn, ohne den es speziell keinen Gedanken gibt. Wem dies alles am besten gefällt: habeat sibi! —

Erhebt man sich aber über allerlei vulgäre Weisheit, welche die Consequenzen aus ihren eigenen Aufstellungen nicht zieht, oder wenigstens keine richtigen, erhebt man sich über allerlei Weisheit des Marktes, welche dreiste Behauptungen und Dogmen, wenn sie eben von der Wissenschaft als solche nachgewiesen wurden, sofort wieder, als ob gar nichts geschehen wäre, mit unschuldiger Miene als Resultate der exakten Naturforschung unter ihrem Publikum kolportirt, so wird man in unserer Angelegenheit auf manche wohl discutirbare Ansichten stoßen, namentlich solche, welche ihre Aufstellungen von einem entweder spinozistisch- oder sonst nicht-materialistisch-monistischen Standpunkt aus machen. Ich will aber nicht auf alle Lehren näher eingehen, welche hier noch in Betracht gezogen werden könnten. Manche derselben würden verschiedenen der eben nach anderen Seiten hin gemachten Einwürfe auch nicht entrinnen, manche scheinen mir auch sonst in wissenschaftlicher Hinsicht an schweren Gebrechen zu leiden, und ein tieferes Bedürfniß zu befriedigen und die „menschliche Wohlfahrt" zu befördern nicht im Stande zu seyn. Zwei Punkte aber muß ich noch zur Sprache bringen.

Zunächst möchte ich ein bekanntes Bild beleuchten, dessen man sich da und dort bedient, indem man sagt, wer Leib und Seele betrachtet, der sieht geradeso bloß zwei verschiedene Seiten

desselben Dings, wie der, welcher einen Kreis das eine mal von seiner convexen Außenseite, das andere mal von der concaven Innenseite her anschaut. Darauf ist zu sagen, daß ich, ob ich nun den Kreis, welchen ich beidemal mit dem gleichen, nemlich dem leiblichen Auge betrachte, von der einen oder der andern Seite her ansehe, in jedem Fall eine geometrische Anschauung und Vorstellung gewinne. In beiden Fällen habe ich, wenn man es so nehmen will, einen Ausschnitt aus einer Ebene vor mir, nur jedesmal mit verschiedener Gestalt. Leib und Seele aber sind toto genere verschieden, sie müssen mit verschiedenen Augen angeschaut werden und für sie gibt es kein tertium comparationis.

Fürs zweite, wenn man von der durchgängigen Wechselbeziehung zwischen Physischem und Psychischem in der Weise sprechen will, wie der treffliche Wundt es thut, so sollte man meines Erachtens doch wohl erwarten dürfen, daß wirklich nie eine Aeußerung der Seele als des inneren Seyns der nämlichen Einheit, die wir äußerlich als den zu ihr gehörigen Leib anschauen, eintrete, ohne daß man an der leiblichen Erscheinung gleichzeitig auch etwas Entsprechendes merken würde und umgekehrt, und vollends daß nie das innere Seyn in einem ganz anderen Zustand sich befinde als man nach dem Zustand des entsprechenden Leibes erwarten sollte. Solches kommt aber vor, wenn z. B. die leibliche Seite des Menschen krank, schwach, daniederliegend und sterbend, seine geistige Seite aber stark, muthig, voll Hoffnung und Zuversicht ist, der Leib als gebunden erscheint, die Seele aber sich frei fühlt.

Nun kann zwar freilich der psychologische Dualismus den obersten Satz seiner Lehre auch nicht streng beweisen. Er vermag dies so wenig zu thun als die andern psychologischen Auffassungen es zu thun vermögen bezüglich ihrer Lehren. Er kann namentlich die Seele keineswegs auf den Tisch legen und in exakter Weise wägen und messen. Wenn aber nur das in der Wissenschaft als wahr angenommen werden dürfte, was sich irgendwie vollkommen streng beweisen läßt, so wäre das der

Tod der Wissenschaft und wir könnten unsere Bücher zuklappen und die Feder weglegen. Nun aber geben wir uns auch sonst bei den wichtigsten Dingen zufrieden, wenn wir nur genügenden wissenschaftlichen Grund zu der Annahme oder der Verwerfung eines Satzes haben, und jede Wissenschaft führt ihre Beweise in der ihr adäquaten Art. Wir entscheiden uns ferner, wenn sich mehrere Ansichten gegenüberstehen, wenn wir uns überhaupt entscheiden, für diejenige, welche sich für uns als die annehmbarere geltend zu machen vermag. Und nun will mir dünken, daß die Gründe, welche eine gesunde dualistische Auffassung in der Psychologie für ihre Richtigkeit ins Feld zu führen vermag und ins Feld geführt hat — wozu namentlich die Schriften Ulrici's zu vergleichen wären — gewichtiger sind als diejenigen, welche den Gegnern solcher Auffassung zur Stütze ihrer Annahmen zu Gebot stehen. Ein richtiger psychologischer Dualismus schließt ja auch einen höheren Monismus, die Annahme eines letzten einheitlichen Urgrunds der Welt in keiner Weise aus. Jedenfalls aber dürfte zu verlangen seyn, daß die Monisten in der Psychologie – habe ihr Monismus welche Gestalt er immer haben wolle — jeder in seiner Art stets genau auf Das eingehe, was ihnen entgegengehalten wird, daß nicht so vielfach immer wieder alte Behauptungen aufgewärmt werden unter Ignorirung der gewichtigen Einwürfe, welche von Männern wie Ulrici u. A. längst gegen dieselben gemacht worden sind und welche wahrhaftig endlich einmal widerlegt oder acceptirt seyn wollen.

Um aber auf mein eigentliches Thema wieder zurückzukommen, so stehe ich für meine Person nicht an zu erklären, daß ich bis auf weitere und bessere Widerlegung als man sie bisher erlebt hat, annehme, daß die als besondere Substanz existirende Seele es ist, welche das zuerst von Ulrici in seiner großen Wichtigkeit erkannte Unterscheidungsvermögen sowohl wie Bewußtseyn hat, beide nebeneinander als fundamentale Energien, nicht eines durch das andere bedingt, beide für unsere Erfahrung nicht existirend ohne ein leibliches Substrat, das der Seele dient, beide auf Grund apriorischer Anlage sich entwickelnd im Kontakt mit der Sinnenwelt.

Nachschrift von H. Ulrici. Gegenüber dem Haupteinwande des Herrn Verf. — dem ich für seine scharfsinnige, sachkundige, eindringliche Kritik meiner Theorie des Bewußtseyns meinen verbindlichsten Dank sage — gegenüber dem Einwande, daß eine „unbewußte" Empfindung nicht wohl Empfindung genannt werden könne und daß das Bewußtseyn und die Thätigkeit des Unterscheidens sich gegenseitig bedingen und fordern, diesem Haupteinwand gegenüber berufe ich mich auf eine bekannte (von mir auch angeführte) Thatsache. Wenn man in einen Eimer mit Wasser eine kleine Quantität Carmin schüttet, so vermögen wir die damit nothwendig entstehende röthliche Färbung des Wassers schlechthin nicht wahrzunehmen. Erhöht man das Quantum bis zu einem gewissen Maaße, so wird zwar der röthliche Schein wahrnehmbar, aber nur wenn andres ungefärbtes Wasser daneben gestellt wird. Wir bemerken also den röthlichen Schein nur, wir werden uns der Sinnesempfindung nur bewußt, wenn und nachdem wir das röthliche Wasser von dem andern reinen zu unterscheiden vermögen. Die Sinnesempfindung rein als solche, d. h. die Affection der Seele durch die Nervenreizung — und eine solche Affection glaube ich mit Recht Empfindung nennen zu dürfen — muß also bereits vorhanden seyn, ehe sie uns zum Bewußtseyn kommt. Denn sie kann nicht erst dadurch entstehen, die Seele kann nicht erst von der Nervenreizung dadurch afficirt werden, daß neben das gefärbte andres ungefärbtes Wasser gestellt wird, weil ja offenbar durch diesen ganz äußerlichen Vorgang die Nervenreizung nicht berührt wird, nicht verstärkt oder erhöht werden kann. Die Nervenreizung muß also bereits vorher die Seele bis zu dem Grade afficirt haben, daß sie diese Affection von einer andern (der Affection durch die vom reinen Wasser ausgehende Nervenreizung) zu unterscheiden vermag. So wie diese Unterscheidung — die wir sofort unwillkürlich und zunächst ohne Bewußtseyn ausführen — möglich ist, nehmen wir sofort den röthlichen Schein des Wassers auch wahr, d. h. es kommt uns die vorhandene Sinnesempfindung

(die bestimmte Affection der Seele durch die Nervenreizung) zum Bewußtseyn. — Diese Thatsache, denke ich, beweist nicht nur, daß wir Empfindungen (Seelenaffectionen) haben können ohne uns ihrer bewußt zu seyn, sondern auch daß zur Entstehung des Bewußtseyns derselben ein Act der unterscheidenden Thätigkeit erforderlich ist, und daß wir einen solchen Act zwar mit Absicht und daher mit Bewußtseyn vollziehen können, daß aber keineswegs die unterscheidende Thätigkeit das Bewußtseyn nothwendig voraussetzt. Wir üben sie vielmehr, selbst nachdem wir zu vollem Bewußtseyn über uns selbst und unsre seelische Vermögen und Functionen gelangt sind, oft unbewußt aus.

Kritische Darstellung der Platonischen Ideenlehre.

Von Dr. **Th. Achelis.**

Es ist seltsam, wie die diametral entgegengesetzten Ansichten über Plato's Philosophie den Anspruch erheben, als allein sachgemäße und richtige Interpretation jener Lehre zu gelten. Daß die Quintessenz derselben in dem Begriffe der Ideen beruhe, giebt Jeder von vorne herein gern zu, um dann um so eher die Freiheit sich zu vindiciren, die verschiedenen Merkmale dieses Begriffes sich je nach Laune und Geschmack verschieden zurecht zu legen. Zu wunderbar in der That wäre es, wenn eine derartige Meinungsdifferenz über den wesentlichsten Punkt einer Theorie noch jetzt bestehen könnte, ohne daß objective, zunächst vom Standpunkt des Beurtheilers ganz fernliegende Momente diese Abweichungen begründeten. Sprachliche und damit philosophische Schwierigkeiten waren es, wie wir später sehen werden, die Plato nicht zu völlig klarer, abgerundeter Darstellung der Ideenlehre kommen ließen und somit die positive Möglichkeit einer verschiedenen Auffassung constituirten.

Unsere Absicht kann es nicht seyn, eine bis in das äußerste Detail gehende Entwicklung dieses platonischen Problems zu geben, um daran eine eben so ausführliche Kritik zu knüpfen;

wir halten es vielmehr im Interesse der Klarheit wünschenswerth, zwei einander völlig entgegengesetzte Standpunkte mit einander zu vergleichen, um aus diesem Contrast die Nothwendigkeit einer Veränderung in der bisherigen Auffassung für uns zu gewinnen.

Zeller hat in seiner Philosophie der Griechen die Platonische Philosophie mit Geist und Gewandheit dargestellt, vorsichtig die kritischen Bedenken, welche sich dem modernen Beurtheiler aufdrängen, zurückhaltend, um nicht durch ungehörige Voraussetzungen den objectiven Standpunkt zu verschieben. Aber am Schluß seiner Untersuchung muß selbstredend die persönliche Meinung des Autors hervortreten, und diese fällt unseres Erachtens (freilich nicht formell, wohl aber materiell) so vernichtend aus, daß die früher erzeugte Bewunderung des Lesers vor der Größe des platonischen Genius erheblich geschwächt wird. Auf durchaus unzweifelhaften Aussagen unseres Philosophen fußend entwickelt Zeller den Kern der Ideenlehre in der bekannten Weise, daß ihnen Substanzialität (das ὄντως ὄν), das An- und Fürsichseyn, die Absolutheit (αὐτὸ καϑ' αὑτό), die Unveränderlichkeit (οὐδεμίαν ἀλλοίησιν ἐνδέχεται) und Einfachheit (μονοειδὲς ἀεὶ ὄν) zukomme. Sie sind die Urbilder alles Seyenden (παραδείγματα), dem alles Andere durch Theilnahme des Sinnlichen (μέϑεξις) nachgebildet sey. Aber mit Recht macht Zeller auf die Lücke in dem System aufmerksam, welche sich hier für jedes tiefere Nachdenken öffnet; woher in aller Welt das Sinnliche, das Materielle? Und wie motivirt sich die Beziehung dieses zu der Idee? War doch die Idee der Urquell alles Seyns, die Fülle der Wirklichkeit! Wie kann nun noch Etwas existiren neben und abgesehen von diesem absolut werthvollen Element? Oder giebt es vielleicht verschiedene Grade des Seyns, das sich in abgestufter Form allem Denkbaren mittheilte und es so zu einer Art Daseyn brächte, das aber eigentlich bei näherer Prüfung sich als ein unvollkommenes, vielleicht nur in irgend einer Bruchform ausdrückbares Resultat herausstellte? Von solchen kindischen Spielereien hat der ernste Geist Plato's sich natürlich

ferngehalten; um so dringender wird für uns die Aufforderung, uns über diesen Punkt Klarheit zu verschaffen. Die Idee thront für sich in unnahbarer Majestät; sie würde sich ihres souveränen Charakters begeben, oder philosophisch ausgedrückt, sie würde ihre reine Transscendenz einbüßen, wenn sie den Elementen der gemeinen Wirklichkeit sich näherte, wenn sie durch ihre παρουσία, wie Plato sich ausdrückt, in den Dingen ihnen erst eine gewisse Realität verliehe, die sie vordem entbehrten. Entweder ist dieser Proceß das Vernichtungsurtheil über die Ideenwelt, — denn wie kann man noch die Prädicate der Absolutheit, der Unveränderlichkeit bei dieser Entwicklung annehmen? — oder völlig überflüssig. Denn das wahre Seyn, auf das allein es doch in der Welt ankommt, war vor diesem Verlauf genau in derselben Intensität und Fülle vorhanden, wie nachher; also wozu noch dieses ganze Schattenspiel von halbwahren und halbwirklichen Existenzen? Können wir daher Zeller's Ausdruck ,Keine Ableitung des Sinnlichen' aus vollem Herzen unterschreiben und ihm auch darin Recht geben, daß Plato's Untersuchung sich ex confesso mehr auf die Erforschung des angeblich unwandelbaren Seyns, als auf die Entwicklung des Werdens bezog, so sind doch durch diese Rücksichten nicht jene gewichtigen Bedenken hinweggeräumt, die wir oben erwähnten; die völlige Unmöglichkeit nämlich einer inneren Wechselwirkung der beiden Principien Geist und Materie (um unplatonisch zu sprechen), das Scheitern des so hochsinnig angelegten Monismus in einen jammervollen, unhaltbaren Dualismus. Die begeisterte Bewunderung, die andächtige Stimmung, welche wir der Philosophie dieses Denkers entgegenbrachten, schwindet zusammen zu einer kühlen Anerkennung einer formgewandten Dialektik und anderseits einer warmen ethischen Gesinnung, aber mit Bedauern nehmen wir Abschied von diesen Versuchen, die mit allem Aufputz geistreicher Diction uns über den wirklichen Zusammenhang der Dinge nicht aufzuklären vermochten.

Wir überzeugten uns, daß der strenge Begriff des absoluten Seyns unwiderstehlich zu dem Bruch mit der gesammten Er-

scheinungswelt hintreibt, die überhaupt in ihrer Existenz gar nicht zu begreifen ist. Daher Plato auch in der Ausmalung dieser Beziehung allerlei mythisch-rhetorische Bilder gebraucht, welche das Widerstreben der Materie gegen die Wirkung der Idee versinnlichen sollen, einen Widerstreit der Vernunft mit der (rein mechanisch gedachten) Nothwendigkeit. Es ist eben unverkennbar, daß der stringente Punkt für die ganze Untersuchung in der Auffassung des sinnlich wahrnehmbaren Daseyns liegt, und deshalb ist es verständlich, wenn grade an dieser Stelle die einschneidende Kritik von Teichmüller (Die platonische Frage, Gotha 1876) gegen Zeller einsetzt. Während dieser von den Ideen als Allgemeinbegriffen ausgehend, die übrigen Merkmale ihres Wesens sich construirte und schließlich mit der Materie, als absolut todtem Capital, Nichts mehr anzufangen wußte, nimmt sein Gegner die Wechselbeziehung der Idee und der Erscheinung als Fundament seiner Darstellung, um so jenen erstgeschilderten Widerspruch zu eliminiren. Daß Plato nun eine derartige Wechselwirkung zwischen beiden Principien sich gedacht habe, geht abgesehen von allen anderen Beweisen aus dem einfachen Gebrauch der Wörter μέθεξις und παρουσία für jenes Verhältniß hervor. Denn was sollen diese Ausdrücke noch bedeuten, wenn nicht ein gegenseitiger Einfluß des einen Elementes a auf das andere Element b vorausgesetzt wird, auf Grund dessen nach bestimmten Gesetzen sich Wirkungen in und an den Dingen vollziehen? Daher nennt Plato in diesem Sinne die Ideen παραδείγματα des Daseyns, Musterbilder, nach deren Ideal die Natur der materiellen Elemente eben vermöge jener μέθεξις sich zu entwickeln hat. Schon durch diese, übrigens von allen orthodoxen Platonikern zugestandene Beziehung wird das Prädicat der Unveränderlichkeit, welches nach unserer früheren Darstellung den Ideen zukommt, einigermaßen erschüttert; denn offenbar muß nicht nur das einzelne, sich dem Muster assimilirende Ding dadurch eine innere Erregung erfahren, sondern — ob in derselben Weise oder nicht, bleibt sich an sich gleich — auch die Idee muß durch ihre παρουσία in der Erscheinung

anders afficirt werden, als ohne diese Berührung mit der Außenwelt. Ganz unverholen schreibt daher Plato der höchsten Ursache, d. h. eben der höchsten in der Rangordnung der Ideen, causale Fähigkeit zu (Phileb. p. 26—30a), vermöge deren sie harmonische Wirkungen in der Welt zu erzielen im Stande ist. Aber nicht nur die völlige Unwandelbarkeit dieses Princips wird bedroht durch eine halbwegs consequente Untersuchung, sondern ebenso sehr jener Charakter des absoluten Seyns, des ὄντως ὄν und des An- und Fürsichseyns, des αὐτὸ καθ' αὑτό. Denn was sollen wir zu den Bezeichnungen sagen, mit welchen Plato die Materie im Timaeus belegt? Entweder muß man diesen ganzen Dialog als rein mythisch verwerfen (jedenfalls das einfachste Verfahren) und damit auf die Hoffnung verzichten, auch nur in den weitesten Umrissen eine übereinstimmende Weltanschauung bei Plato zu finden, oder wenigstens einen Versuch machen, die scheinbar einander scharf widersprechenden Gedankenreihen in ihren Beziehungen aufzusuchen. Die Materie also, oder um platonisch zu sprechen τό τρίτον (im Gegensatz zu der Idee und der einzelnen Erscheinung) ist das weiche Wachs (ἐκμαγεῖον), aus dem alle Gestalten unter dem Einfluß transscendentaler Mächte sich entwickeln, die Mutter alles Werdens, völlig ohne bestimmte Qualität, angefüllt gleichsam mit einer Welt von Möglichkeiten, die sich durch die Einwirkung der Ideen zu Realitäten verdichten; sie ist, sofern die Ausdehnung das Attribut aller körperlichen Existenz bildet, der χώρα, in dem sich die Macht der Idee localisirt, ein formloses Substrat als Unterlage für die Entwicklung des ganzen körperlichen Daseyns, und doch ein τόδε oder τοῦτο im Gegensatz zu den einzelnen Dingen, die ihrer Veränderlichkeit halber nur ein τοιοῦτον darstellen. Daher participirt dies Princip auch in gewisser Weise an den Merkmalen der Ideen; da es ungeworden und der individuellen Form entbehrt, so bleibt es der regellosen Flucht der Erscheinungen und ihrer Hinfälligkeit entzogen, es ist unvergänglich (φθορὰν οὐ προσδεχόμενον). Und wie kommen wir überhaupt zu ihrer Vorstellung? Die einzig wahre Er-

kenntniß bezieht sich auf die Ideen, die sinnliche Welt wird durch die schwankende Meinung (δόξα im Gegensatz zur ἐπιστήμη) erfaßt; was bleibt für die Materie über? Offenbar in höchster Verlegenheit weiß sich hier Plato nur mit umschreibenden Bezeichnungen zu helfen, die die unphilosophische Begründung dieses Princips (falls man an dem absoluten Seyn der Ideen festhält) nur schlecht verhüllen: μόγις πιστὸν und μετ' ἀναισθησίας λογισμῷ τινι νόθῳ ἁπτόν (Tim. 52b). Hiernach bedarf die Idee zu ihrer Entfaltung dieses allgemeinen Substrats. Susemihl freilich (Genetische Entwicklung der platon. Philos. II p. 405 ff.) ereifert sich gewaltig, daß man dies Verhältniß räumlich auffassen könne; die Idee sey ihrem Charakter nach untheilbar und einfach und könne nicht in die Vielheit der Erscheinungswelt hinabgezogen werden. Die Richtigkeit dieser Behauptung zugegeben, ist die wahre Schwierigkeit durchaus nicht entfernt; denn, was soll diese sogenannte Immanenz der Dinge in den Ideen, wenn diesen die ganze Fülle der Realität schon an sich zukommt? Wozu dieser unnütze Luxus eines Weltlaufes, der das eigentliche Seyn auch nicht um ein Atom bereichert? Und dann ist offenbar die Idee in ihrer Entwicklung auf die gütige Beihülfe jenes materiellen Elements, jenes stofflosen Stoffes angewiesen, das nicht nur den geduldigen Schauplatz (ἕδρα) jener Geschichte, sondern das thatsächliche Material liefert, aus dem sich die ganze sinnliche Welt ausbaut. Wo ist da noch das αὐτὸ καθ' αὐτό der Ideen, jenes absolute Seyn, wenn es sich herabläßt, in die bunte Mannigfaltigkeit des sinnlichen Daseyns zu treten, das Ewige, Unvergängliche sich befleckt mit dem Pesthauch gemeiner Wirklichkeit? Es bedarf geringen Nachdenkens, um einzusehen, wie diese Frage um die platonische Materie die Mittel an die Hand geben kann zu einer Reconstruction der ganzen Ideenlehre. Unseren vollen Beifall hat Teichmüller, wenn er in der unauflöslichen Beziehung der Idee zur realen Welt die einzige Möglichkeit erblickt, diese Seite der Ideenlehre zu verstehen. „Der Anfang ist die Verknüpfung der beiden Principien zur Einheit der Substanz (οὐσία des Timaeus).

Die Idee ist das, woran das' andere Princip theilnimmt; sie ist daher schon ursprünglich und ihrer Natur nach in Beziehung zu diesem nur durch den Begriff der Theilnahme (μέθεξις). Sie wird gegenwärtig im Erscheinenden (παρουσία). Das Eine im Parmenides ist unauflöslich mit dem Anderen zugleich zu setzen, oder es ist überhaupt Nichts, weder das Eine noch das Andere. Das Princip des Lebens im Phaedon bringt dem Stoffe das Leben und ist mit ihm zusammen ein lebendiges Wesen. Das Seyn des Sophistes ist unzertrennlich von dem Nichtseyenden und bildet mit ihm zusammen das wahrhaft Seyende, das thätig und leidend ist. Die Vernunft des Philebus muß in einer Seele wohnen und die Seele im Leibe; nur in dieser Gemeinschaft haben wir die wirkliche lebendige Welt. Der Mischkessel des Timaeus, in welchem diese einzig wirkliche Welt zusammengebraut wird, verbindet beide Principien unauflöslich. Auf diese Weise kann man alle Dialoge durchgehen und wird immer diese grundlegende Ansicht Plato's finden, durch die er sich gegen die Eleaten und Megariker zu einem eigenthümlichen Standpunkt erhob. Denn das Eigenthümliche Plato's ist nicht die Ideenlehre, gegen welche er vielmehr im Sophistes offen zu Felde zieht, sondern die Lehre von der Gemeinschaft sowohl der Ideen untereinander, als der Ideen mit dem Stoff, der an ihnen theilnimmt und sich nach ihnen sehnt, dessen Mangel ihre Wahrheits- und Wesensfülle ergänzen soll zur Wirklichkeit' (p. 83). Aber wir müssen trotzdem auf das Entschiedenste bestreiten, daß diese Reciprocität beider Principien sich mit jenen Merkmalen irgend wie in Einklang bringen lasse, die wir früher als integrirende Bestandtheile der platonischen Ideenlehre erkannten. Das erlösende Wort in diesem Streit scheint uns Lotze (System der Philosophie I, p. 501 ff.) gesprochen zu haben, der in einer Vieldeutigkeit des griechischen Sprachgebrauchs die Quelle jener abweichenden Deutungen gefunden hat, die der platonischen Idee bald den Charakter absoluter Substanzialität, bald relativer Beziehung zu den Dingen zuschrieben. Freilich müssen wir, um hier zur Klarheit durchzubringen, für einen

Augenblick das Feld antiker Philosophie verlassen und uns dem Gedankengang anschließen, durch welchen jener Forscher der Gegenwart das Verständniß platonischer Lehren wieder eröffnet hat. Die gesammte Wirklichkeit, als bearbeitbares Material der Philosophie, zerfällt in drei, untereinander in enger Beziehung stehende, aber nicht vertauschbare Unterabtheilungen; zunächst sind es die Dinge, welche mit ihren Zuständen und Eigenschaften dem forschenden Denker die festen Stützpunkte bieten, in denen sich alle Gesetze zu bestimmten, greifbaren Wirkungen verdichten. Dies nennen wir das Seyn der Dinge. Diesem steht gegenüber die ganze Fülle desjenigen, was keine Realität für sich hat, sondern nur geschieht, die Erscheinungen, die sich nach gesetzmäßiger Folge von Ursache und Wirkung vollziehen, die aber nicht sind in dem Sinne concreter Substanzialität, sondern als Ereignisse, als Processe oder wie man sonst will, die Art eines Geschehens darstellen. Endlich unterscheiden wir von beiden Gebieten die Aussagen unseres Verstandes über irgend ein Ding oder eine Erscheinung; diese Beurtheilung der Außenwelt durch unser Bewußtseyn liefert uns die Wahrheiten, welche den Zustand irgend eines Dinges und den Verlauf einer Entwicklung richtig bestimmen. Diese Wahrheiten sind weder, wie die Dinge, noch geschehen sie als Zustände oder Ereignisse, sondern sie gelten, insofern sie das Spiegelbild unserer Umgebung in unserem Geiste, ausgedrückt in seiner Sprache, d. h. in Vorstellungen, Begriffen, Urtheilen u. s. f. enthalten. Indem wir aus naheliegenden Gründen von einem näheren Eingehen in das Detail absehen, wenden wir uns sogleich zu den ersprießlichen Folgen, die sich aus dieser Perspective für unsere Aufgabe ergeben. „Der Ausdruck philosophischer Gedanken ist von der Leistungsfähigkeit der gegebenen Sprache abhängig, und es ist kaum vermeidlich, zur Bezeichnung dessen, was man meint, Worte zu benutzen, welche diese eigentlich nur für Verwandtes, was man nicht meint, ausgeprägt hat, dann vorzüglich, wenn ein neues Gebiet eröffnet wird und die Dringlichkeit der Unterscheidung des Ge-

meinten von jenem Anderen noch wenig empfunden werden kann. — — — Aber der griechischen Sprache fehlte damals und noch später ein Ausdruck für diesen Begriff des Geltens, der kein Seyn einschließt; eben dieser des Seyns trat allenthalben, sehr häufig unschädlich, hier verhängnißvoll an seine Stelle. Jeder für das Denken faßbare Inhalt, wenn man ihn als etwas mit sich Einiges, von Anderem Verschiedenes und Abgeschlossenes betrachten wollte, Alles, wofür die Sprache der Schule später den nicht üblen Namen des Gedankendinges erfunden hat, war dem Griechen ein Seyendes, ὄν oder οὐσία; und wenn der Unterschied einer wirklich geltenden Wahrheit von einer angeblichen in Frage kam, so war auch jene eine ὄντως ὄν; anders als in dieser beständigen Vermischung mit der Wirklichkeit des Seyns hat die Sprache des alten Griechenlands jene Wirklichkeit der bloßen Geltung niemals zu bezeichnen gewußt; unter dieser Vermischung hat auch der Ausdruck des platonischen Gedankens gelitten' (Lotze, Logik, p. 501 ff.). So erscheint es uns verständlich, daß Plato seinen Ideen das An- und Fürsichseyn zuschrieb; denn sie bildeten die allgemeinen Principien, nach welchen alles Wirken sich vollzog, die gesetzlichen Normen, welchen jedes Ding, jede Erscheinung gehorchen mußte, wollte es anders seine Existenz erhalten. Dies Regulativ aber, um mich so auszudrücken, war ein allgemeines, nicht ein für jedes Element verschiedenes. Insofern konnte Plato von dem Gesondertseyn der Ideen von den einzelnen zufälligen Verwirklichungen reden (χωριστά). Der Relativität waren sie jedoch auch um deswillen entzogen, weil sie in ihrer Geltung nicht geknüpft waren an die jeweilige Erfassung irgend eines individuellen Bewußtseyns, sondern auch abgesehen von dieser rein subjectiven Beziehung als solche ihre Wirklichkeit genossen. Denn diese allgemeinen Verfahrungsweisen der Dinge bestehen auch, wenn sich das beobachtende Forschen von ihnen abwendet, ungestört fort, da sie ja eben die eigentliche Natur der Dinge darstellen. Unser Verstand begeht nur die Täuschung, diese erst dem wirklichen Verhalten abgelauschten Gesetze als seine

Schöpfungen hinzustellen, nach welchen sich der Weltlauf zu richten habe. Ewig und unvergänglich mußten diese Principien seyn, so lange überhaupt Etwas existirte, auf welches jene ihre Anwendung litten, und da das Seyn nach durchgängiger Annahme ein besseres Existenzrecht besitzt als das Nichtseyn, so war jene Beziehung eine stetige. Der sinnlichen Wahrnehmung verborgen, an einem himmlischen Ort gleichsam befindlich (ὑπερουράνιος τόπος) waren sie Gegenstände der höchsten Erkenntniß (νοητά), nämlich der Philosophie und dadurch wurden sie in eine subjective Beziehung zum menschlichen Bewußtseyn gebracht. Das ist also diejenige Art der Wirklichkeit, welche den Ideen als Allgemeinbegriffen in den verschiedenen Abstufungen zukommt; aber es schlich sich außer jenem metaphysischen Irrthum in der Verwechslung des Seyns und Geltens noch ein anderes Moment ein, das die consequente Anwendung jenes Realitätsbegriffes auf die thatsächliche Welt von Neuem erschwerte. Die Ideen repräsentirten in ihrer Substantialität und Einfachheit einen schneidenden Gegensatz zu der bunten und regellosen Vielheit der sinnlichen Welt. Dadurch erwuchs ihnen in dem allgemeinen Weltplan eine höhere Stellung, eine intensivere Werthschätzung, mit einem Wort aus der rein logisch-metaphysischen Behandlung des Problems wurde unvermerkt eine *ethische*, die den idealen Sinn und die Bestimmung der Ideen gegenüber der Erscheinung auszubeuten versuchte. So entwickelte sich die Lehre von den παραδείγματα als Musterbildern für die Gestaltung alles Organischen, als höchsten Idealen nicht mehr für die Erkenntnißthätigkeit der Vernunft, sondern für die Realisirung der Ideen in der Welt. Durch diese Abstufung eines Werthverhältnisses mußte aber auf's Neue jene Neigung verstärkt werden, die so wie so schon der Selbständigkeit und Bedeutung der Erscheinung Alles zu rauben bemüht war. Andererseits konnte diese, als der einzige Schauplatz für die Wirkung der Idee, nicht entbehrt werden, sollte anders nicht überhaupt jeder Versuch einer Welterklärung von vorne herein aufgegeben werden, und so war die üble Lage geschaffen, daß man de facto

ein Princip zulassen mußte, das de jure keine Existenzberechtigung nach den bisherigen Prämissen besaß. Will man nicht gewaltsam diesen Knoten durchhauen, so bleibt unseres Erachtens die einzige Lösung dieses Widerspruches der von Lotze hervorgehobene Unterschied zwischen Geltung und Seyn für den Begriff der Idee. Nehmen wir die oben ausgeführten Bestandtheile der Idee als ihre integrirenden Momente an, sehen wir bei dieser Reconstruction von jeglichem Element des Seyns, der dinghaften Realität ab, so verschwinden alle früheren Bedenken, die wir gegen die Einheit des Systems vorbringen mußten. Denn jetzt allerdings hat die Idee Nichts an ihrem Seyn einzubüßen, wenn sie mit der sichtbaren Welt in Berührung kommt, aus dem einfachen Grunde, weil ihr überhaupt gar kein Seyn zusteht. Nun fällt der Angriff des Aristoteles fort, daß, da die Ideen ja außerhalb (χωρὶς τῶν ὄντων) der Dinge seyen, sie eine nutzlose Verdoppelung des Seyenden enthielten; die Ideen sind ja gar nicht Dinge oder Elemente mit eigenen Zuständen und Empfindungen, die im Stande wären Angriffe auf ihr Seyn abzuwehren, als ob sie überhaupt ein, allerdings schwer vorstellbares, materiell-immaterielles Daseyn führten. Realität, nicht Wirklichkeit (denn diese besitzen sie als allgemeine Wahrheiten), gewinnen sie erst dadurch, daß sie sich, wie unser Ausdruck eben besagt, realisiren in irgend einem körperlichen Element; von der reinen Form nicht eines Phantasmas, sondern eines philosophisch gebildeten Begriffes verdichten sie sich zu leibhafter Existenz, zum Seyn, dadurch daß sie durch ihre παρουσία in den Dingen in den Weltlauf thatkräftig mit eingreifen. Durch die μέθεξις seitens der Erscheinungen wird dies Verhältniß zu einer durchgehenden Wechselwirkung gestempelt, die ihr Ziel in möglichster Annäherung der Entwicklung an die transscendentale Idee als παράδειγμα findet. Jetzt hat es einen durchaus berechtigten Sinn, von der Immanenz der Dinge in den Ideen zu sprechen. Denn eben das Verhältniß jener gegenseitigen Beziehung mit der Perspective einer fortschreitenden Vervollkommnung ist Nichts weiter, als die Vernichtung des, um mich

platonisch-mythisch auszudrücken, widerstrebenden Stoffes durch den Geist. Jetzt giebt es nicht mehr zwei Welten, die durch eine unüberwindliche Kluft von einander getrennt sind, eine transscendentale und immanente, sondern jene ist nur, sofern sie sich äußert in dieser (obgleich ihre Geltung eine von dieser unabhängige bleibt), und diese gewinnt erst ihren wahren Werth durch ihre Vereinigung mit jener. Während vordem beide Reiche sich völlig gleichgültig gegenüberstanden, jedes für sich bestand oder nur gewaltsam zum anderen gedrängt wurde, fällt in dieser Auffassung der unlösbaren gegenseitigen Beziehung jene Sonderexistenz fort. Wie die Materie durch die Einwirkung der Idee, um bildlich zu sprechen, aus dem Nichtseyn sich zum Seyn emporhebt, oder die Dinge, philosophisch ausgedrückt, sich durch Befolgung jener höchsten Gesetze des Daseyns oder der Ideen immer weiter ausbilden, so bedürfen diese letzteren, sollen sie überhaupt von der bloßen Bedeutung der Geltung zu der einer dinghaften Existenz gelangen, der sinnlichen Welt als Material ihres Wirkens. Es würde eine unzeitige und abgeschmackte Neugierde verrathen, jetzt das Detail dieses Processes näher kennen lernen zu wollen, gleichsam zu sehen, wie ein Theil der Idee sich condensirt zu einem materiellen Element, ausgerüstet mit Elasticität, Porosität, Attraction u. s. f. Als ob es überhaupt jemals selbst dem genialsten Forscher gelingen könnte, in diese geheime Werkstätte der Natur einen scheuen Blick zu werfen, zu beobachten, wie und wodurch es eigentlich gemacht werde, daß sich von einem Element zu einem anderen eine Wirkung übertrage, oder vielleicht gar das seltene Schauspiel zu genießen, den Geist und die Materie als solche zu sehen. Eine kurze Ueberlegung lehrt, daß alle diese Vorgänge nur in ihren Endresultaten, in ihren veranlassenden Ursachen uns einigermaßen bekannt werden können, daß aber das Innere (falls wir es nicht mit den Materialisten einfach ableugnen) uns ein Buch mit sieben Siegeln ist. Geist und Materie sind Beides Abstractionen unseres Denkens, das eine so wenig wie das andere rein für sich in der Welt vorkommend; aber da wir uns

in der Betrachtung des organischen und unorganischen Daseyns daran gewöhnt haben, in der Erklärung der Erscheinungen bald dem einen, bald dem anderen Princip einen größeren Einfluß beizumessen, so kann man für kleinere Gebiete wissenschaftlicher Forschung jene Eintheilung beibehalten. Unerträglich wird aber dieser Dualismus, wenn er das Facit aller menschlichen Erkenntniß umfaßt und sich bald so, bald anders wendend, niemals zu einer großen Perspective sich öffnet; in der Philosophie, als der Königin der Wissenschaften, ermöglicht jene kleinliche Behandlung keinen freien Umblick, keine zusammenstimmende Weltanschauung. Auch bei Plato finden wir, wenn auch noch nicht ausgebildet, den Monismus, dem Stoff und Geist nur zwei verschiedene Erscheinungsweisen des Absoluten sind, zwei Erklärungsprincipien für die menschliche Betrachtung, aber innerlich nicht verschieden. Auch die Materie ist ein Spiegelbild des Geistes, auch sie trägt den Schein des Uebersinnlichen, nur in verblaßten Zügen, auch sie ist ein Complex geistiger Kräfte, wenn auch gleichsam in latenter Form.

Zum Schluß ein Wort zur Vermeidung von Mißverständnissen. Die vorliegende Arbeit hat den Zweck, durch Einführung eines neuen Gesichtspunktes eine Thatsache zu erklären, die bislang ewig unverständlich bleiben mußte, nämlich, wie es kommen konnte, daß eine derartige Raritätenkammer von Widersprüchen, die man als platonische Philosophie ausgab, jenen Weiheglanz der Bewunderung verdiente, welcher diese Lehre zu begleiten pflegt. Es schien angezeigt, denjenigen, die durch ernstes Nachdenken veranlaßt den geschichtlichen Ruhm jenes Systems zu schmälern versucht waren, eine Möglichkeit zu bieten, ohne ihrem wissenschaftlichen Gewissen zu nahe zu treten, mit Ehrfurcht des Mannes zu gedenken, der zum ersten Mal in ausgedehntem, theoretisch begründeten Maaße einen für die Erkenntniß würdigen Gegenstand schuf. Wie weit Plato selbst die Verlegenheit gefühlt habe, in die ihn der Mangel der griechischen Sprache versetzte, dies zu bestimmen, wird schwerlich mit annähernder Gewißheit jetzt noch möglich seyn. Daß ihm diese

Empfindung nicht fern gelegen hat, glauben wir mit aller Entschiedenheit. Für uns handelt es sich jedoch vielmehr darum, in wie weit der von uns betretene Weg nicht zu weit abführt von der Heerstraße, in wie weit uns durch diese Perspective werthvolle Aufschlüsse über den inneren Bau des Systems gegeben werden, die nicht mit unzweifelhaft richtigen Voraussetzungen collidiren. Im Einzelnen muß, da Plato selbst der Idee ein, unserer Ansicht nach, falsches Prädicat verleiht, immer Manches sich finden, was sich jener Correctur des Ausdrucks widersetzt. Aber es betrifft hier schließlich nicht den Buchstaben, sondern den Geist. Nach dem Maaßstab jenes sind wir schon von vorne herein gerichtet, und man kann es ein frevelhaftes Beginnen nennen, derartige Operationen überhaupt nur zu versuchen; aber was den geistigen Zug, das ganze Gepräge dieser Lehre anlangt, da glauben wir im Recht zu seyn, und es dünkt uns fürwahr der Mühe werth, den Schatz der Erkenntniß, den Plato für die Welt erobert hat, auch für die Gegenwart nutzbar zu machen.

Recensionen.

Ethik. Katechismus der Sittenlehre. Von Friedrich Kirchner. Leipzig, Weber, 1881.

Dieser Schrift gegenüber befinde ich mich in der sonderbaren peinlichen Lage, daß ich sie, gleichsam in Einem Athem, loben und tadeln, anerkennen und bestreiten muß. Es ist mir aber auch in meiner langen Praxis als Kritiker noch kein Autor begegnet, der so durchgängig, in so auffallender Weise mit der einen Hand gibt was er mit der andern zurücknimmt, auf der einen Seite einer Theorie zustimmt, die er auf der andern verwirft. Dieses sonderbare Verfahren betrifft namentlich meine eigne Begründung und Darlegung der ethischen Principien und Grundbegriffe. Einige auffallende Beispiele werden dieß darthun. In der „Einleitung“ und im „Ersten allgemeinen Theil“, der die „Voraussetzungen der Ethik“ und insbesondre „die meta-

physische Grundlage" derselben erörtert, bekämpft der Verf. mit Eifer und Entschiedenheit den modernen einseitigen Empirismus und den aus ihm nothwendig sich ergebenden Materialismus. Die Philosophie als „die Wissenschaft vom Wissen" zerfällt ihm in die drei Hauptdisciplinen der Logik, Metaphysik und der Ethik, von denen es die Logik „mit dem Denknothwendigen", die Metaphysik „mit dem Realnothwendigen d. h. Thatsächlichen", die Ethik mit dem „was durch den Menschen geschehen d. h. gethan werden soll" zu thun hat. Die Metaphysik „behandelt also das Object des Wissens, die Ethik das Subject, jene die Dinge, diese den Menschen", — oder was dasselbe ist, „die Metaphysik hat es mit dem Seyn, die Ethik mit dem Sollen zu thun" (S. 12). Er dehnt also die Metaphysik über das ganze Gebiet des realen objectiven Seyns aus: sie ist ihm nicht nur die Wissenschaft τῶν μετὰ τὴν φύσιν, sondern auch die Lehre von der Natur der Dinge, oder wie er selbst sagt: „sie sucht die Dinge zu erkennen wie sie sind, warum und wozu sie sind". Abgesehen von dieser Verschmelzung der Metaphysik mit der Physik (Naturwissenschaft), — infolge deren seine metaphysische Begründung der Ethik an Unklarheit leidet — kann ich mit dieser Begriffsbestimmung der Philosophie und ihrer Hauptdisciplinen nur einverstanden seyn, weil sie mit meinen Grundideen vollkommen übereinstimmt. Aber im Verlauf seiner Erörterung nimmt der Verf. diese seine allgemeinen principiellen Erklärungen wieder zurück, indem er die Ethik schließlich nicht auf die Metaphysik, nicht auf das „Warum und Wozu" des menschlichen Daseyns, sondern auf die gegebene Natur und Natürlichkeit des Menschen, nicht auf das Sollen, sondern auf das empirische Seyn und damit auf die Erfahrung gründet. Denn bei der Erörterung der Frage nach der Entstehung unsrer ethischen Grundbegriffe weist er nicht nur alle angeborenen Ideen zurück, sondern erklärt auch „die Begriffe Synthetisch und Apriorisch für unhaltbar", verwirft also alle apriorischen Elemente und Factoren unsrer Erkenntniß, so daß nur die Sinnesempfindung und Sinnes-, resp. Gefühls-Perception als Quelle derselben

übrig bleibt, und hebt nachdrücklich hervor, „daß wir die Sittengesetze aus der Erfahrung schöpfen, daß ihnen keine Allgemeinheit und Nothwendigkeit inhärirt“ (S. 118). Das Gefühl des Sollens — die Basis, auf die ich meinerseits die Ethik zu gründen gesucht — erkennt er zwar insofern ausdrücklich an, als er es für eine der Quellen erklärt, aus denen „die dem Sittengesetz beiwohnende Autorität entspringe“, und hinzufügt: „Es ist eine Thatsache, daß jedes Kind, sobald in ihm das Bewußtseyn aufdämmert, ein Gefühl des Sollens hat: so stark in ihm auch der Eigenwille seyn mag, es gehorcht wenn man ihm bestimmt und energisch befiehlt; es folgt, weil es soll.“ Aber unmittelbar darauf wirft er die Frage auf, was dieses Sollen bedeute, und beantwortet sie dahin: „Aus Furcht vor der stärkeren Autorität, welche dem Kinde mit Drohungen oder Strafen entgegentritt, gehorcht dieses zuerst, ohne die Berechtigung der zahllosen Forderungen zu prüfen. Diesen fehlt es nicht an Nachdruck, weil mit jedem Befehl Strafe oder Lohn in Aussicht gestellt werden kann und daher das Kind aus eignem Interesse gehorcht“ (S. 120). Abgesehn davon, daß der Begriff der Autorität das Gefühl des Gehorchensollens voraussetzt, weil Eltern, Erzieher ꝛc. nur durch dieses ihren Befehlen entgegenkommende Gefühl erst zu „Autoritäten“ werden, — bemerkt er wiederum nicht, daß er mit dieser Antwort implicite leugnet, was er vorher behauptet hat, indem er implicite das Gefühl des Sollens als Quelle der Autorität des Sittengesetzes verwirft. Denn eine gesetzmäßige Handlung, die nicht aus dem (im Gefühl des Sollens wurzelnden) Pflichtbewußtseyn, sondern aus Furcht vor Strafe oder aus Hoffnung auf Lohn entspringt, ist, wie Kant dargethan, keine sittliche Handlung. Indem er dann weiter behauptet, daß „je älter der Mensch werde, desto mehr die erziehenden Autoritäten an Einfluß auf ihn verlieren, weil er erkenne, daß was die Gesellschaft von ihm verlange, im Grunde sein eignes Wohl sey“, läßt er das Gefühl des Sollens wie überhaupt die „ethischen Anlagen und Instinkte, die jedes Kind mit zur Welt bringe“ — von

denen er (S. 119) ausging — fallen und lenkt in das Fahrwasser des gemeinen Eudämonismus ein, den er implicite proclamirt, wenn er behauptet: „Der Grundtrieb des Menschen ist auf die Selbsterhaltung, d. h. auf möglichst reiche Selbstbethätigung gerichtet, welche sich in dem Gefühl der Lust, d. h. gesteigerter Thätigkeit bezeugt. Um also diesem Grundtriebe zu genügen, sieht sich der Mensch wohl oder übel (nolens volens) genöthigt, den vorhandenen Autoritäten zu gehorchen. Er wird daher oft auf eine momentane kurze Lust verzichten, um eine längere künftige zu erlangen" u. s. w. (S. 120). Er schließt mit dem Satze: „Da diese verständige Berechnung [dieser Epicureismus] offenbar auch von den Sittenlehrern und Gesetzgebern anerkannt werden mußte, so ergab sich allmälig auf naturgemäße Weise als Sittengesetz die Summe von Vorschriften, deren Befolgung für die menschliche Gesellschaft am förderlichsten erschien" (S. 121), — d. h. Sittengesetz ist für den Menschen, das zu erstreben, zu wollen, zu thun, was ihm die größtmögliche Lust gewährt! — Merkwürdiger Weise stellt er dieß Princip auf ohne zu berücksichtigen, daß er es selbst früher bestritten und verworfen hat. S. 90 nämlich hat er erklärt: „Aus dem Triebe nach Glückseligkeit, der in der That allen Menschen innewohnt, kann die Moral nicht hervorgegangen seyn. Denn wenn er auch zur Begründung geordneter Gemeinschaften mitgewirkt hat, so geht er doch nicht aufs Allgemeine, sondern nur aufs Persönliche, Einzelne. Und dieser führt, da er oft bei verschiedenen Menschen auf dasselbe geht, eher zum Conflict als zur friedlichen Gemeinschaft. Auch hätten die Menschen, um das allgemeine Wohl zu befördern, erst wissen müssen, worin es besteht. Hieran scheitert überhaupt jede eudämonistische Ethik, welche das Sittlichgute zum Mittel, das Glück zum Zweck macht. Denn nicht nur der Nachweis, sondern schon die Erkenntniß des allgemeinen Wohls ist fast unmöglich; abgesehen davon, daß dann immer erst noch die Verpflichtung darzuthun wäre, weßhalb der Einzelne sein Privatinteresse dem der Allgemeinheit unterordnen muß." — In einen ähnlichen

Widerspruch verwickelt er sich in Betreff des Begriffs der Vollkommenheit und des Triebes nach ihr, den ich in das Streben nach höchstmöglicher Ausbildung des menschlichen Wesens, also nach vollkommen Wissen und Erkennen (Idee der Wahrheit), vollkommen Wollen und Handeln (Idee des Guten) und vollkommen Fühlen und Anschauen (Idee der Schönheit) gesetzt und die Erreichung dieser Vollkommenheit für den Zweck und das Ziel des menschlichen Daseyns erklärt habe. Dem scheint der Verf. beizustimmen, wenn er behauptet: „Der objective Zweck, welcher jedem Wesen zu Grunde liegt, wird uns (durch die Phantasie als Hauptfactor bei der Entwickelung der ethischen Begriffe) zum bewußten und subjectiven Ziel. Vor jedem steht ein Bild, sagt Rückert, deß was er werden soll; so lang' er das nicht ist, ist nicht sein Friede voll. Jeder hat den Trieb nach Vollkommenheit, d. h. nach größtmöglicher Selbstbethätigung" u. s. w. (S. 81). Allein im Folgenden identificirt er den Trieb nach Vollkommenheit mit dem Selbsterhaltungstriebe, und läßt aus ihm „jene verständige Berechnung (in Betreff der Größe, Dauer, Art der verschiedenen Lustgefühle) entspringen" (S. 121). Damit aber widerspricht er offenbar den von ihm selbst aufgestellten Begriffen. Denn gemäß seiner obigen Definition besteht der Trieb nach Vollkommenheit in dem Streben des Menschen „das zu werden was er werden soll" (und nur diese Definition entspricht dem allgemeinen Sprachgebrauch), während der Trieb der Selbsterhaltung, wie das Wort deutlich besagt, vielmehr darauf geht, das Selbst nur als das, was es ist, zu erhalten, resp. zu bethätigen.

Die angeführten Stellen aus der Schrift des Verf. werden, denke ich, genügen, um die Art und Weise, wie er die ethischen Probleme behandelt und zu lösen sucht, zu charakterisiren. Vielleicht hat er es darauf abgesehen, durch sein Verfahren die Gegensätze von Idealismus und Realismus (Naturalismus), die im Gebiete der Ethik auch heutzutage noch besonders scharf und schroff sich gegenüber stehen, zu vermitteln (— wenigstens spricht er (S. 88) ausdrücklich von „moralischen Idealen",

welche im Wesen der menschlichen Natur wurzeln und durch welche die im Gebiete der Ethik unvermeidliche Discrepanz zwischen Theorie und Praxis allmälig überwunden werden müsse). Leider indeß ist es ihm m. E. nicht gelungen, dies — auch von mir verfolgte — Ziel, wenn er es im Auge hatte, zu erreichen. — H. Ulrici.

Das Erkenntnißproblem. Mit Rücksicht auf die gegenwärtig herrschenden Schulen. Von Dr. O. Caspari, a. o. Professor der Philosophie an der Universität Heidelberg. Breslau, Trewendt, 1881.

Die vorliegende kleine Abhandlung steht in unmittelbarer Beziehung zu des Verf. großem Werke: „Die Grundprobleme der Erkenntnißthätigkeit beleuchtet vom psychologischen und kritischen Standpunkte" (2 Bände, Berlin, 1879). Caspari erklärt im Vorworte: er habe in ihr „die vorbereitenden Gedanken", welche zu diesem Werke hinführen, kurz zusammengestellt, und sie bilde demnach „Prolegomena für seine erkenntnißtheoretischen Schriften". Sie will uns also den Kern, Standpunkt und Grundlage seiner ausführlichen Erkenntnißtheorie kurz darlegen. Diese Darlegung einer kurzen Kritik zu unterziehen, ist der Zweck dieses Artikels.

Seinen Standpunkt bezeichnet Caspari (Vorr. S. VI) mit den Worten: „Nach einem vollen Jahrhundert studiren wir Kant heute wieder von Neuem, aber wir studiren ihn heute mit der erworbenen Einsicht, alle die Fehler und Klippen zu meiden, welche das philosophische Fahrzeug bei den rationalistischen Idealisten zum Scheitern brachten. Wir studiren ihn auf's Neue, um ferner nicht wieder jählings in Strömungen zurückzusinken, die, wie die an Hume anknüpfende reine empiristische, Kant siegreich überwunden hatte. Was wir suchen ist weder der reine Rationalismus noch ein reiner Empirismus, sondern Kriticismus, das ist eine immerdar erneute Untersuchung über die Quellen unsres Erkenntnißlebens und deren Zusammenhang. Diese Quellen hat uns Kant erschlossen. Er fand sie einerseits in dem s. g. Apriori (der Natur unsres Intellects) und anderer-

seits in dem uns gegebenen Erfahrungsmaterial. Das Apriori ist innerlich gegeben, und rein äußerlich nicht empirisch psychologisch zu eruiren; aber gegeben ist es nur, um sich beständig an dem empirisch Gegebenen (dem äußern und inneren Erfahrungsmaterial) zu erproben. Nur unter dieser fortdauernd empirischen Probe besteht es, und nur in ihr wird es aufgewiesen, empirisch psychologisch recognoscirt und kritisch wirklich gefunden." — Mit dieser Grunderklärung über Stellung und Aufgabe der gegenwärtigen Erkenntnißtheorie bin ich vollkommen einverstanden.

Caspari beginnt demgemäß mit einer Kritik des „idealistischen Rationalismus", d. h. mit einer Widerlegung der speculativ-idealistischen Erkenntnißtheorie (Wissenschaftslehre) Fichte's und seiner von ihm ausgehenden Nachfolger (Schelling, Hegel rc.). Nachdem er (S. 6 f.) zu zeigen gesucht, daß vom reinen Denken (Ich) aus nie und nimmer zum realen Seyn (Nicht-ich) zu gelangen sey, behauptet er: An die Stelle dieser unmöglichen s. g. „Erzeugungstheorie" der Rationalisten, mit der man alles Seyn aus dem Denken entwickeln und herleiten wolle, sey nun das zu setzen, „was sich mit den Thatsachen und der wirklichen Natur unsres Innern, resp. unsres Intellects, beglaubigen und vereinigen läßt". Denn „blicken wir scharf in unser unmittelbares Innere, so finden wir uns ebenso sehr nach einigen Richtungen hin wollend und activ vorstellend, wie nach andern Richtungen hin receptiv fühlend und passiv. Unser Inneres ist daher eine in sich einheitliche Mannichfaltigkeit von activen und passiven Erlebnissen, nach verschiedenen Richtungen hin. Diese Thatsache ist anzuerkennen, über sie ist nicht hinauszukommen. Nach Seiten der anerkannten Receptivität weist daher ursprünglich unser Inneres (A) auf ein gleichzeitig und ihm coordinirt zu setzendes Verschiedenes (B) hin. Die ursprüngliche und erste Satzung im Fundamentalacte aller thatsächlichen Erkenntniß ist daher nicht wie bei Fichte und den rationalisirenden Idealisten A = A, sondern A : B. Wir nennen dieses Princip im Gegensatz zu aller Identitätslehre das

der Coordination oder Correlativität" (S. 8 f.). — Diese Correlativität zwischen Denken und Seyn soll dann nach gewissen immanenten Regeln oder Normen in einen innigst harmonischen Zusammenhang der beiden Factoren gebracht werden. Und diese Harmonie herzustellen und damit die beiden verschiedenen Gebiete als Ein Ganzes nachzuweisen, resp. zu Einem Ganzen zusammenzufügen, sey die Aufgabe der Philosophie, und zwar die Aufgabe der Logik für das Denken (Erkennen — Wissen), die Aufgabe der Ethik und Aesthetik für das Wollen und Handeln. —

Ich sehe — schon aus Mangel an Zeit und Raum — davon ab, wie Caspari von diesem neuen „Princip" das erkenntnißtheoretische Problem zu lösen gesucht; ich frage nur, wie hat er es begründet, als Princip dargethan? Da begegnen wir denn, auch bei ihm wiederum, dem modernen Centralbegriffe, der fast überall uns entgegentritt wo es sich um Begründung einer Behauptung handelt, dem Begriffe der Thatsache. Jene in sich einheitliche Mannichfaltigkeit von activen und passiven Erlebnissen unsres Innern und damit die Correlativität von Denken und Seyn sey, behauptet Caspari, „eine Thatsache über die nicht hinauszukommen sey". Es ließe sich zwar wohl fragen, warum diese Mannichfaltigkeit, wenn sie doch thatsächlich und ursprünglich bereits eine „in sich einheitliche" ist, erst noch durch die Philosophie zur Einheit und Harmonie gebracht werden solle. Sehen wir indeß auch von dieser Frage ab, so können wir doch nicht umhin zu fragen: Was ist eine Thatsache und worin liegt die Beweiskraft des angeblich Thatsächlichen? Das s. g. „Erfahrungsmaterial", auf welches der wieder Mode gewordene einseitige Empirismus sich beruft, ist anerkanntermaßen nur eine Sammlung angeblicher Thatsachen, auf die der Empirismus nicht nur all unser Erkennen und Wissen gründet, sondern die zugleich der alleinige Inhalt all' unsers Wissens und Erkennens seyn sollen. Nichtsdestoweniger sieht man sich sowohl bei den Vertretern der „exacten" Wissenschaften wie bei den Philosophen von Profession vergebens um

nach einer Antwort auf die Frage was ist eine Thatsache? Selbst eine einfache Nominaldefinition des Worts habe ich vergebens gesucht. Ich habe daher die Frage selber erörtert und dahin beantwortet: eine Thatsache ist an sich eine Vorstellung; — denn wir sprechen bekanntlich überhaupt nur von Vorstellungen, wenn wir sie auch Dinge, Personen, Erlebnisse ꝛc. nennen; — aber nicht jede beliebige Vorstellung, sondern nur diejenige, die sich unserm Bewußtseyn dergestalt aufdrängt, daß wir sie nicht nur concipiren, sondern auch ihr Object in der gegebenen Bestimmtheit, in der es erscheint, fassen müssen. Es gilt bekanntlich allgemein als eine Thatsache, daß der Schnee weiß ist (erscheint), weil sich uns beim Anblick desselben die Vorstellung des Weißen dergestalt aufdrängt, daß wir sie haben müssen und auch an ihrer inhaltlichen Bestimmtheit nichts zu ändern vermögen. Und Caspari behauptet: jene Mannichfaltigkeit, von activen und passiven Erlebnissen, resp. jene Correlativität derselben sey eine Thatsache, weil ihm, „wenn er scharf in sein Inneres blickt“, unwillkührlich und anscheinend von selbst die Vorstellung einer solchen Mannichfaltigkeit entsteht. Die Weiße des Schnees ist eine Thatsache der „äußern“ Erfahrung, Caspari's Fund eine Thatsache der „innern“ Erfahrung. Beide aber beruhen darauf, daß unsre Seele ihrer Natur nach theils durch die (von Nervenreizungen ausgehenden) Sinnesempfindungen, theils durch ihre eignen Zustände, Affectionen, Thätigkeiten sich genöthigt wird, sich bestimmte Vorstellungen zu bilden. Auf dieser Nöthigung beruht die dem Thatsächlichen anhaftende Gewißheit und Evidenz. Denn was wir denken müssen und nur so und nicht anders zu fassen vermögen, an dessen Gedachtseyn und so gedacht seyn können wir nicht zweifeln, weil ja der Zweifel die Möglichkeit voraussetzt, daß es auch nicht oder anders gedacht werden könne. Dieser Nothwendigkeit, auf die alle Erfahrungserkenntniß sich gründet und die von gewissen, auf unser Denken einwirkenden Kräften ausgeht, steht eine andre zur Seite, die in unserm Denken wirkt, sein eignes Thun bestimmt und es als Denkthätigkeit charakterisirt. Diese zweite (immanente)

Nothwendigkeit manifestirt sich in den logischen Gesetzen, Normen und Formen, denen unser Denken unwillkürlich und (gemeinhin) unbewußt folgt, in ähnlicher Art wie die Schwerkraft dem Gesetze der Gravitation. Auf ihr beruht alle Beweisführung. Denn alle Argumentation trotz ihrer verschiedenen Formen besteht nur darin, daß uns zum Bewußtseyn gebracht wird, den Gedanken (Satz), um den es sich handelt, nicht nur überhaupt denken zu müssen, sondern auch seine inhaltliche Bestimmtheit (das Object — die Sache) nur so und nicht anders denken zu können. Je klarer und bestimmter diese Nothwendigkeit uns zum Bewußtseyn kommt, desto stärker ist die Gewißheit und Evidenz, die der Beweis mit sich führt. Und da wir nur dasjenige Denken mit dem Namen des Erkennens, resp. Wissens bezeichnen, von dessen Inhalte Gewißheit und Evidenz sich prädiciren, resp. darlegen läßt, so folgt, daß die Logik als Haupttheil der Erkenntnißtheorie und somit als grundlegende Disciplin der Philosophie wie aller Wissenschaft zu betrachten ist. Auf dem logischen Gesetze der Causalität beruht es auch allein, daß wir, weil dazu genöthigt, unwillkürlich und (anfänglich) unbewußt neben und mit unserm eignen subjectiven Seyn ein objectives, reales, selbständiges (von unserm Denken unabhängiges) Seyn annehmen. Denn mit der Thatsache, daß eine Vorstellung sich uns aufdrängt, mit dem Gefühl (Bewußtseyn), daß wir genöthigt werden, drängt sich uns (kraft des Causalitätsgesetzes) die Vorstellung einer Ursache dieser Wirkung auf: wir müssen annehmen, daß es für diese Wirkung auf uns eine Ursache außer uns gebe, oder was dasselbe ist, das Daseyn einer solchen Ursache wird uns zur Thatsache. Und eben auf dieser Nothwendigkeit, auf der mit ihr gegebenen Wechselwirkung zwischen Denken und Seyn, Activität und Receptivität, beruht im Grunde auch Caspari's Annahme jener Correlativität zwischen Denken und Seyn, über deren ursprüngliche Thatsächlichkeit nicht hinauszukommen seyn soll. Da er dieß übersehen hat und sein neues erkenntnißtheoretisches Princip nur als Thatsache hinstellt, ohne uns doch zu sagen, was eine Thatsache sey und mit

welchem Rechte man sich auf sie berufen dürfe, so schwebt sein Princip im Grunde in der Luft und seine Durchführung desselben leidet an schwer zu überwindender Unklarheit. — Dazu endlich kommt, daß er die Frage nach Grund, Ursprung, Entstehung des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns ganz unbeachtet gelassen. Und doch ist es eine unbestreitbare „Thatsache", daß das Bewußtseyn uns nicht angeboren, nicht selbst fix und fertig, sondern nur der Anlage nach als (bedingte) Fähigkeit des Bewußtwerdens uns mitgegeben ist. Und eben so unbestreitbar ist, daß das Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn die Voraussetzung nicht nur unsres Erkennens und Wissens, sondern auch unsres Forschens und Fragens, Zweifelns und Glaubens ist. Caspari erkennt zwar an, daß „die s. g. Unterscheidung als unaufhebliche Eigenschaft in der Natur unsres Intellects sich finde" (S. 14). Aber er verfährt ähnlich wie so mancher seiner deutschen Collegen und insbesondre der berühmte englische Psychologe Al. Bain, der scharf und klar die Unterscheidung als „primäre Thätigkeit des Intellects" erweist und ausdrücklich erklärt: „der Geist hebt mit Unterscheidung an", — aber auf eine Analyse dieser Thätigkeit, auf eine Erörterung des Begriffs des Unterschieds sich nicht einläßt, ja nicht einmal eine Nominaldefinition des Worts gibt. Und doch glaube ich dargethan zu haben, daß auf dieser zur Natur unsres Intellects gehörenden Fähigkeit und Thätigkeit das Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn beruht, und daß mithin all unser Erkennen und Wissen von Acten der Unterscheidung und von den ihr Thun bedingenden und bestimmenden Gesetzen und Normen abhängt. —

H. Ulrici.

M. Heinze: Zur Erkenntnißlehre der Stoiker. Leipzig, 1880.
Derselbe: Ernst Platner als Gegner Kant's. Ebd. 1880.

Die beiden Abhandlungen, — von denen die eine dem von der philosophischen Facultät der Universität Leipzig veröffentlichten Verzeichniß der von ihr während des Decanatsjahrs 1879/80 ernannten Doctoren, die andre der Decanatsanzeige von der

zum Gedächtniß des verstorbenen Professors H. G. Francke veranstalteten Feier beigegeben ist — bekunden von Neuem die rühmenswerthe Gründlichkeit und Schärfe der historischen Forschungen des Verf., die er bereits in den von ihm bearbeiteten Auflagen der Ueberweg'schen Geschichte der Philosophie bewährt hat. Seinem Namen gegenüber würde es einer Anzeige ihres Erscheinens kaum bedurft haben, wenn nicht zu besorgen wäre, daß infolge der oben angegebenen Art ihrer Veröffentlichung so Mancher keine Kunde vom Daseyn derselben erhalten könnte.

H. Ulrici.

Anton Günther. Eine Biographie von Peter Knoodt. Zwei Bände. Wien, Braumüller, 1881.

Prof. Knoodt bezeichnet zwar seine Schrift nur als eine Biographie. Und sie ist allerdings zunächst und an sich eine Biographie nicht nur des Philosophen Günther, sondern auch des Menschen Günther und damit eine Charakteristik eines ebenso hochbegabten wie hochehrenwerthen Mannes. Aber sie ist auch zugleich eine Biographie der Günther'schen Philosophie, eine Darstellung ihrer Entwickelung, ihres Wesens und Charakters, ihrer dem entsprechenden Aufnahme bei den Zeitgenossen, — ihrer Schicksale. Der alte Satz: Habent sua fata libelli, bewährt sich in besonders auffallender Weise an Günther und seinen Schriften. Damit aber greift diese Biographie in ihrer durchaus objectiven Haltung, mit ihrer auf den gründlichsten Forschungen beruhenden Wahrheit und Wahrhaftigkeit tief ein in die Geschichte ihrer Zeit, insbesondre der damaligen religiösen und kirchlichen Zustände und Verhältnisse, und erhält dadurch eine weit höhere Bedeutung als man nach dem einfachen Titel erwarten sollte. Besonders interessant ist die Aufdeckung der Intriguen und Machinationen der Jesuiten, um die Günther'sche Philosophie, deren antihierarchischen und antischolastischen Grundzug sie bald herauswitterten, bei Papst und Klerisey zu discreditiren und sie, trotz ihres entschieden christlichen Geistes und Charakters, auf den Index zu bringen.

Für den Philosophen indeß ist natürlich nur ihre philosophische Stellung und Bedeutung von Interesse. In dieser Beziehung erklärt zwar Knoodt: er habe eine Skizzirung der Philosophie Günther's von dieser Biographie ausgeschlossen, weil sie dadurch zu umfangreich geworden wäre, und verweist den Leser auf Günther's eigne Werke (die so eben in einer neuen Ausgabe, Wien, Braumüller, 1881, erschienen sind), resp. auf die Schriften seiner Schüler, unter denen er selbst obenan steht. Er bemerkt indeß mit Recht, daß auch in dieser Biographie, insbesondre in Günther's [zahlreichen und hochinteressanten] Briefen, die wesentlichen Punkte seiner Speculation hervortreten. Auch hat er aus den Recensionen Günther's, die vor dem Jahre 1828 (der Veröffentlichung seines Hauptwerks, der „Vorschule zur speculativen Philosophie des Christenthums") erschienen und bisher fast ganz unbeachtet geblieben sind, ergiebige Auszüge gemacht, und dadurch die ersten Anfänge und das allmälige Werden seiner Philosophie an's Licht gestellt.

Leider gestattet mir die Beschränktheit des Raums nicht, auf diese für die Geschichte der neueren Philosophie werthvollen Zugaben näher einzugehen. Ich bemerke nur noch, daß Knoodt mit Recht auf die Thomas-Encyclica Papst Leo's XIII. vom 4. August 1879 hinweist und die Veröffentlichung derselben als den geeignetsten Zeitpunkt bezeichnet für das Erscheinen seiner Biographie Günther's, der während drei Decennien die thomistisch-scholastische Philosophie und Theologie bekämpfte.*) **H. Ulrici.**

Die Vorurtheile der Menschheit. Dritter Band: Die Vorurtheile des gemeinen Verstandes. Von **Lazar B. Hellenbach.** Wien, Rosner, 1880.

Daß der H. Verfasser ein Werdender ist und seyn will, möchte schon daraus hervorgehen, daß in dem dritten Theil der

*) Wenn Zeller in seiner Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz die Günther'sche als „eine scholastische Speculation" bezeichnet und abfertigt, so beweist er damit wiederum nur, daß er es mit dem Studium der Werke der auf solche Weise abgefertigten Philosophen nicht eben sehr genau genommen. (Vgl. meinen „Protest gegen die Behandlung der neuern Philosophie" rc. Bd. 69 Heft 2 dieser Ztschr.).

„Vorurtheile“ der Einfluß Schopenhauer's merklich zurücktritt, während der Einfluß Kant's viel stärker zur Geltung kommt. Er legt das größte Gewicht darauf, auf wesentlich Kantischer Grundlage die Phänomenalität der Sinneswahrnehmungen, der Materie, der Raumvorstellung und sogar unserer Persönlichkeit zu erweisen. Die letztere Behauptung sucht der Verfasser damit verständlich zu machen, daß er sich auf Kant mit den Worten zurückberuft: „Der unvergeßliche Kant hat ein „Ding an sich“ als nothwendige Unterlage erkannt und offen ausgesprochen, daß die Seele und das Ich wohl einerlei Subjekt, nicht aber einerlei Person seyn können. Wer die successive Vielheit der Existenzweisen desselben geistigen Wesens (Subjekts) annimmt, wird sich dieser Folgerung des Unterschiedes des Subjekts und seiner wechselnden Persönlichkeitsgestaltung nicht entziehen können.“ (Vgl. das S. 65 Gesagte.) Wird aber vom Verf. hieraus die Scheinbarkeit der Freiheit des Willens gefolgert, so scheint er hiemit nolens volens jede Möglichkeit einer Begründung der Ethik zu verlieren. Es ist nur eine Täuschung, uns durch Einführung in die intelligible Welt eines Anderen belehren zu wollen. Doch wollen wir zusehen, ob nicht doch eine Correctur nachfolgen wird. Ein intelligibles Subjekt will der Verfasser jedenfalls anerkannt wissen. Das Phänomenale erfordert nach ihm sicherlich eine reale Unterlage. Diese kann nicht eine empirische, sie kann nur eine durch Gedankenarbeit langsam und mühevoll erschließbare, eine nur intelligible Welt seyn. Die Anerkennung des intelligiblen Subjekts, welches er schon früher als Metaorganismus bezeichnet hat, findet der Verfasser nun schon bei Kant vor und nur bei ihm, jedoch mit einer gewissen Einschränkung. Darüber sagt der Verfasser: „Er (Kant) beschränkte sich auf die Unterscheidung des „Dinges an sich“ von der „phänomenalen Erscheinung“, und stellte die Doppelnatur des Menschen — in Folge der mangelnden sichergestellten Erfahrung an anomalen Organisationen — bloß als vernünftigen Traum der Metaphysik hin.“ Der Verf. will nun geltend machen, daß, was für Kant noch bloß vernünftiger Traum der Metaphysik

war, nach den neueren sichergestellten Erfahrungen an anormalen Organisationen in sicheres Wissen übergegangen sey. Referent vermißt hier die Kenntniß der einschlägigen Nachweisungen Baader's, welche bald nach Kant den neuesten Entdeckungen vorausgegangen sind. Das intelligible Subjekt führt den Verfasser zu einer Betrachtung des intelligiblen Charakters nach Kant's Bezeichnung. Da hören wir denn etwas vom Sollen, der innern aus der intelligiblen Welt zu kommen scheinenden Stimme, von der Rigorosität der Kantischen Moral, von einigen praktischen Maximen Kant's, aber wir vermissen eine klare und bündige Darlegung der Lehre Kant's vom intelligiblen Charakter, die als tiefsinnig angestaunt, ja bewundert, doch keineswegs als haltbar sich erwiesen hat. Dieß hat Richard Falckenberg in dem Artikel: „Ueber den intelligiblen Charakter: Zur Kritik der Kantischen Freiheitslehre" in unsrer Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik nachgewiesen (Neue Folge 75sten Bandes erstes und zweites Heft [1879]). Ueber Schopenhauer's Moralprincip, das der Verf. egoistisch findet, vernehmen wir auch nichts Gutes, indem dieses Philosophen Verdienst auf der theoretischen Seite liegen soll, das denn doch wieder für schwach und gering erklärt wird, indem die von ihm statuirte Unterlage des Phänomenalen als ein unerklärtes, mystisches und unbrauchbares Princip bezeichnet wird. Der Verf. meint damit den blinden Allwillen Schopenhauer's, den er hier mit vollem Rechte verwirft, wenn man auch nicht sieht, was er an die Stelle desselben setzen würde. Nach mehreren Aeußerungen des Verfassers sollte man zwar erwarten, daß er entschieden für den Theismus eintreten würde. Dieß geschieht aber, wenigstens ausdrücklich, nicht. Zwar sagt der Verfasser, „so wie in früheren Zeiten Alles ad majorem Dei gloriam verwerthet wurde, so glaubte die jüngste Epoche unbedingt für den Atheismus und Materialismus Capital schlagen zu müssen, wenn auch auf Kosten der gesunden Vernunft. Es sieht beinahe so aus, als hätte sich Schopenhauer das Recht, auf den Materialismus loszudreschen, erst durch einen ostentativen Atheismus erkaufen wollen". Aber die Folge-

rung wird nicht ausdrücklich gezogen, daß, wenn der Atheismus zu verwerfen ist, der Theismus in seine Rechte eintritt. Im neunten Capitel: „Die intelligible Welt" schlägt der Verf. einen sehr verwickelten Gedankengang ein. Nach allerlei Präliminarien stellt er als sichergestellte Thatsachen auf: 1. Die intelligible Welt existirt, 2. die intelligible Welt hat Erinnerung ihrer phänomenalen Bilder, 3. die intelligible Welt kann unter gegebenen Bedingungen die Formen der phänomenalen Organe bis zur Sichtbarkeit und Fühlbarkeit für uns darstellen und dann unter außergewöhnlich günstigen Verhältnissen in die phänomenale Welt auf eine uns wahrnehmbare Weise eingreifen, 4. die intelligible Welt erfreut sich einer Bewegung und Wahrnehmung im Raume, wie sie der phänomenalen Welt unverständlich ist. — Aber aus den mediumistischen Aussagen der Geister soll nach dem Verfasser absolut nichts Sicheres zu entnehmen seyn. Berechtigt ist die Warnung vor Leichtgläubigkeit jenen Geisteraussagen gegenüber. Aber daß sie alle ohne Ausnahme und unter allen Umständen unglaubwürdig seyen, ist zuviel behauptet. Den ermittelten Thatsachen von Crookes und Zöllner traut er mehr als er seinen eigenen Augen trauen würde, aber in Bezug auf die Erklärungsweise gehen sie ihm vielleicht (!) nicht kritisch genug vor. In dem Weiteren geht nun der Verfasser auf sehr detaillirte Untersuchungen über Wallace, Crookes, Zöllner ein, in welche wir ihm in dieser Zeitschrift schon aus Mangel an Raum nicht folgen können. Wir bemerken nur, daß sie sehr subtil, guten Theils sehr interessant, mitunter auch etwas spitzfindig, nicht selten von geistreichen Gedanken durchflochten, im Ganzen aber nicht übersichtlich und durchsichtig genug sind, um nicht eine mühsame Lektüre genannt werden zu müssen. Wir erwähnen noch der Einschaltung der Experimente des Verfassers, die er mit William Eglinton in Wien vorgenommen hatte und in welchen er sich als einen sehr umsichtigen und exakten Beobachter bewährt hat.

Franz Hoffmann.

„Die Philosophie unserer Dichter-Heroen. Ein Beitrag zur Geschichte des Deutschen Idealismus" von Dr. Joh. H. Witte. I. Band: „Lessing und Herder." Bonn, Ed. Weber's Verlag, 1880.

Es scheint uns kein geringes Wagniß zu seyn, ein Thema in Angriff zu nehmen, welches einen solchen Reichthum von Einzelzügen und eine solche Tiefe allgemeiner Anschauungen und Begriffe darbietet, wie das in dem genannten Werke vorliegende. Unsere großen Dichter Lessing und Herder, Goethe und Schiller, auch Ludwig Tiek, Karl Gutzkow und manche der Epigonen-Zeit haben ihre besondere Eigenthümlichkeit eben darin, daß sie in ganz anderer Weise, als es in irgend einer früheren Literatur-Periode der Fall war, ein intimes Verhältniß einnehmen zu dem herrschenden philosophischen Systeme ihrer Zeit. Mehrere unter ihnen, wie Lessing und Schiller besonders, haben sogar in hervorragender Weise an der streng philosophischen Weiter-Entwickelung der Begriffe ihrer Zeit mitgearbeitet, und die Leistungen Schiller's in der Erweiterung und Vertiefung der Kantischen Aesthetik stehen noch heutzutage so hoch und stylistisch so unerreicht und einzig in ihrer Art da, daß jede Philosophie des Schönen und der Kunst auch heute noch auf seine Ideen über die „ästhetische Erziehung des Menschen" und über „naive und sentimentale Dichtung" zurückgehen muß, wenn sie einigermaßen der Würde und Tiefe ihres Gegenstandes entsprechen will. So ist es denn durchaus berechtigt, von einer eigenthümlichen „Philosophie unserer Dichter-Heroen" zu sprechen; und unser Verfasser, dessen größeres Erstlingswerk das vorliegende zu seyn scheint, hat mit der Wahl dieses Themas einen sehr kühnen und glücklichen Griff in die reiche Fülle des literatur-geschichtlichen Stoffes gethan. Auch dürfen wir ihm darin vollkommen Recht geben, was er im Vorworte sagt, daß „allein die Philosophie dieser Aufgabe gewachsen erscheint", die er sich gestellt hat; aber wir müssen ihm doch gleich dazu bemerken, daß die Aesthetik als Wissenschaft des Schönen ein sehr bedeutender Theil des Gesammt-Systems der Philosophie ist: der geehrte Verfasser darf also nicht — wie er pag. IV thut — die Philosophie

der Aesthetik entgegenstellen, als ob diese etwas Anderes wäre, als philosophische Behandlung des Schönen.*) Auch möchten wir ihm außerdem den guten Rath geben, ja nicht „die übertriebene, oft lächerlich minutiöse Detail-Forschung“ unserer Philologen und Literar-Historiker neuesten Datums zu verachten. Die Text-Kritik z. B. hat es mit jedem Buchstaben zu thun, und das Jahrbuch der deutschen Shakespeare-Gesellschaft, wie das neueste Werk von Michael Bernays zur Kritik des Göthe'schen Textes wird ihm auf jeder Seite den Beweis liefern, daß diese Kleinigkeiten doch nicht so unbedeutend sind, wie der Laie sie gewöhnlich anzusehen pflegt. Die technischen Instrumente der Wissenschaft sind das unentbehrliche Handwerks-Zeug der Philosophie. —

Herr Dr. Witte hingegen will durch seine Blätter „dazu beitragen, in einer Zeit, in welcher durch jene übertriebene Detailforschung unsere großen Dichter ganz zerstückelt werden, uns auf's Neue die Bedeutsamkeit ihres Wirkens als eines Ganzen, ihr Dichten und Denken aus Einem Guſſe, vor Augen zu stellen!“ Sehen wir also genau zu, ob ihm das gelungen ist.

---

*) Der Verfasser sagt wörtlich: „Nicht ohne ein gewisses Recht bezeichnet Herder einmal die Poesie als die einzig schöne Wissenschaft. Schon hieraus geht hervor, daß gerade diese Kunst und ihre Werke auch nur wissenschaftlich voll und ganz gewürdigt werden können. Welcher Wissenschaft soll aber diese Aufgabe zufallen? Etwa irgend einer besonderen Fachwissenschaft? Würde eine solche die Mittel besitzen, um die das gesammte geistige Leben in seinem reinsten Idealgehalte umfassenden Werke der Dichtkunst zu verstehen? Schwerlich dürften wir diese Frage bejahen, und von diesem unseren Urtheile ist selbst die **Aesthetik** nicht ausgeschlossen, da sie ihrem besonderen Zwecke gemäß nur den **Kunstwerth** in allem geistigen Seyn und seinen Schöpfungen zu ergründen hat. So erscheint denn allein die **Philosophie** dieser Aufgabe gewachsen. Was die Dichtung als Kunst leistet, vermag die Weltweisheit als Wissenschaft zu seyn“ ꝛc. ꝛc. —

Wenn der Verfasser dann doch wieder dieser Wissenschaft, die also nicht die Aesthetik seyn soll, einen ästhetischen Charakter vindizirt, so ist das eine Confusion in den ersten Grundbegriffen, die wir einem philosophischen Schriftsteller nicht ungerügt durchgehen lassen. —

Die Einleitung des Werkes handelt „über Philosophie und Poesie und das allgemeine Verhältniß unserer ersten Dichter zu den großen Denkern" (22 Seiten). Dann folgt die erste Haupt-Abtheilung „Lessing" auf etwa 200 Seiten; endlich „Herder" auf etwa 100 Seiten in drei Abschnitten, zuletzt noch ein Beschluß, der einen Vergleich darbietet „zwischen Lessing's und Herder's Weltanschauung" und eine „Bezeichnung ihrer gemeinsamen Stellung zur zeitgenössischen Philosophie". Dies ist im Allgemeinen die Eintheilung des reichhaltigen Werkes.

Was nun zunächst die Einleitung betrifft, so gibt der Verfasser hier allerdings eine Fülle von Anschauungen und Gedanken, wie sie in diesem Thema ja so reichlich sich jedem Literatur-Kundigen darbieten. Manche Zeugnisse und Beispiele von Goethe, Schiller, Varnhagen van Ense, Ed. v. Hartmann &c. sind passend gewählt, um den Gedanken zu veranschaulichen, daß Dichtung und Philosophie denselben hohen Inhalt des allgemeinen idealen Geistes haben und daß sie sich nur durch die Form der Anschauung und des Begriffs unterscheiden. Vortrefflich entwickelt der Verfasser dann seine eigenen Gedanken über die tiefe Verwandtschaft zwischen Dichten und Denken, indem er von den Aeußerlichkeiten der Poesie, wie sie sich in Vers und Reim darstellen, zunächst ganz absieht und auf die innere Geburtsstätte des poetischen Bildes oder Gleichnisses zurückgeht, in welcher der schauende Geist nach Gestaltung ringt. Wenn er auf pag. 13 dieses poetische Bilden sehr bestimmt von dem eigentlichen Malen unterscheidet, so hätte er schon hier die berühmte Definition Lessing's zur Geltung bringen können, nach welcher die Poesie bewegte Gestalten in der Zeit vorführt, die Malerei ruhende Bilder im Raume hinstellt. Alle mustergültigen Gedichte Goethe's beweisen, wie fein und treffend diese Unterscheidung ist: „das Haidenröslein" z. B., „Mignon", in welchem namentlich die letzte Strophe ein absolut schöner Ausdruck der Sehnsucht ist, die sich den Weg zu ihrem Ziele vorstellt, — „die Zueignung": „Der Morgen kam — es scheuchten seine Tritte den leisen Schlaf, der mich gelind umfing" — Alles

das ist wie eingetaucht in den geistigen Goldschimmer der Zeitbewegung, so daß kein Bild sich fixiren kann, sondern alles Einzelne in dem feurigen Flusse der fortdichtenden Phantasie in reizender Lebendigkeit mitgeführt wird. In diesem Sinne also ist es zu verstehen, wenn der Verfasser das Wesen der poetischen Kunstform schließlich dahin bestimmt: „daß sie als rein geistige Anschauung und Auffassung eines Inhaltes gelten muß, dem schon, weil er so aufgefaßt wird, ein für sich bestehendes, von allem Aeußeren unabhängiges Wesen zukommt".

Wie verhält sich nun zu solcher poetischen Anschauung der philosophische Begriff?

Mit Recht und in treffenden Wendungen hebt der Verfasser hier hervor, daß der Standpunkt der Betrachtung in beiden Auffassungen und Darstellungen ein verschiedener ist: dort, in der Poesie, prävalirt die momentane Stimmung der dichterisch begabten Individualität, so daß Alles von ihr und in ihr traurig oder freudvoll gefärbt erscheint; hier aber, in der Philosophie, wird jeder Gegenstand der Betrachtung so erfaßt, wie er, ganz abgesehen von der so oder anders gestimmten Individualität des Betrachtenden, an sich wirklich ist, so daß in streng allgemeiner, für alle Individuen gültiger Form die Auffassung und die Sache selbst als einander vollkommen angemessen (adäquat) sich unbedingt decken. Die philosophische Anschauung ist daher eine nothwendige und allgemein gültige, die poetische eine zufällige und individuelle; nur durch die bedeutende Individualität des Dichters erhält daher die poetische Anschauung den Goldschimmer des Ideales, während der philosophische Begriff wir möchten sagen das allgemeine Ideal selbst ist, wie es an der Nothwendigkeit heiligen Ankern ruht, befreit von allen Zufällen und Schwankungen des individuellen Lebens. So ist die philosophische Weltanschauung allerdings das höhere Allgemeine im Gegensatze zur subjektiven und individuell gefärbten Stimmungs-Anschauung des Dichters: aber dieser hat die reichere Lebensfülle alles individuell sich Gestaltenden und Bewegenden für sich. Der Denker erhebt uns, der Dichter ergreift und rührt

uns. So aber leisten sich beide gegenseitig einen großen Dienst: der Poet erfrischt und belebt die Anschauung, welche der Philosoph stets dem Ewigen und Göttlichen in seiner reinen Idealität zugewandt erhält. Was der Dichter als etwas Individuelles zum Ausdruck bringt, das lehrt der Denker als etwas Allgemeines und Nothwendiges erkennen.

So darf der Verfasser denn mit Recht erwarten, „daß der Gegenstand nachfolgender Untersuchung Freunden der Dichter nicht minder, als denen der Denker eine willkommene Gabe seyn wird". Denn der angedeutete Zusammenhang zwischen Dichten und Denken läßt es schon erwarten, was die nachfolgende Darstellung ausführen und beweisen soll: „daß sich zweifellos eine ausdrückliche und vielfach (!) klare Beziehung von Lessing zu Leibniz und Spinoza, von Herder zu ebendenselben und zum vorkritischen Kant, von Schiller zum fertigen und ausgereiften Kant, von Goethe zu letzterem und zu Spinoza darthun läßt". Diese seine Absicht präzisirt der Verfasser dann noch genauer mit weiteren Erklärungen, für welche wir auf das Buch selbst verweisen müssen. Die Grenzen, die er dabei der Philosophie der Natur und der Geschichte stellt, sind übrigens willkührliche Behauptungen, die für uns keinen Werth haben: wir können ihm nur anrathen, den alten Schaller darüber zu lesen. Von ganzem Herzen dagegen unterschreiben wir die vortreffliche Stelle, die er aus Schiller's Rezension der Gedichte Bürger's anführt: „daß die Dichtkunst beinahe allein es sey, welche die getrennten Kräfte der Seele wieder in Vereinigung bringt, welche Kopf und Herz, Scharfsinn und Witz, Vernunft und Einbildungskraft in harmonischem Bunde beschäftigt, welche also den ganzen Menschen in uns wieder herstellt". —

Die Abtheilung des Buches, welche über Lessing handelt, beginnt mit einer treffenden Charakteristik, in welcher wir nur die dialogische Schlagfertigkeit seines Styles als Hauptzug in der Eigenthümlichkeit des Schriftstellers vermissen. Auch hätte die alberne Kulturkampf-Phrase vermieden werden

sollen: „Lessing ist keine gottlose Wehr der Papisten!“ Solche Wendungen gelten heutzutage als geschmacklos und völlig abgedroschen. Wie ganz anders klingt das lange Citat aus Hettner's Literaturgeschichte des 18ten Jahrhunderts, mit welchem der Verfasser seiner eigenen Charakteristik allerdings eine sehr bedeutende Ergänzung hinzugefügt hat.

Bei der darauf folgenden Skizzirung von Lessing's Leben in 10 Abschnitten müssen wir dem, wie es uns vorkommt, noch sehr jugendlichen Verfasser denn doch bemerken:

1) Daß man solche Excerpte aus den bekannten Literaturgeschichten und Biographien sich wohl zu seinem Privatgebrauche machen kann, um sie dann im freien Vortrage elegant auszuführen: aber solch ein kahles Gerippe einer Biographie läßt man doch nicht drucken! Und wie leicht wäre es gewesen, in einer geistreichen Ausführung einen so dankbaren Stoff in eine genießbare Form umzugießen und das Fleisch und Blut dieses gewaltigen Lebens dazu zu geben!

2) Daß der Verfasser sich sehr irrt, wenn er glaubt, mit solcher Zerstückelung von Lessing's Leben in zehn kleine Partikelchen uns das versprochene Bild des Dichters „aus einem Gusse“ zu geben. Völlig lächerlich ist z. B. die Wichtigthuerei mit der Schuljungen- und Studenten-Periode Lessing's; was er in dieser Zeit geschrieben, gehört durchaus in die Kategorie erster stylistischer Versuche um des lieben Broderwerbs willen, und so fade Lustspiele, wie „der junge Gelehrte“, „die Juden“, „der Misogyn“ würde heutzutage keine Theater-Direktion zur Aufführung mehr annehmen und kein Vorstadt-Theater-Publikum auch nur einen Abend ertragen. Auch Miß Sara Sampson ist einfach eine Geschmacklosigkeit nach englischem Muster. Seine schriftstellerische Entwickelung beginnt erst nach diesen Gymnasial- und Universitäts-Exerzitien mit den Literatur-Briefen, den Fabeln und dem Philotas, also seit 1758 etwa, so daß man am besten seine ganze erste Periode bis zum Jahre 1760 ausdehnt und diese als seine Lehr- und Entwickelungs-Jahre bezeichnet. Seine Bedeutung als nationaler Schriftsteller fällt durchaus in

die 60er Jahre: Minna von Barnhelm, Laokoon, Spinozistische Studien, die Hamburgische Dramaturgie, allenfalls auch noch die „antiquarischen" Briefe und die Polemik gegen Klotz — das sind die Werke, in denen Lessing für uns noch heute lebt. Die letzte Periode in Lessing's Leben, von 1770—1781, muß Jeden traurig stimmen, der mit unbefangenem Sinne und herzlicher Theilnahme ein so glänzendes Talent allmälig absterben und zu Grunde gehen sieht in der weltentfremdenden Einsiedelei seiner Bibliothekar-Stelle in Wolfenbüttel, und was er in dieser langen Zeit noch geschrieben hat, entspricht so wenig den großen Erwartungen, die in dem Jahrzehnt vorher den kritischen Reformator unserer National-Literatur rasch so hoch emportrugen, daß man es vollkommen begreiflich findet, wenn seinen bibliothekarischen Forschungen, seinen unerquicklichen und unvorsichtigen theologischen Streitigkeiten und selbst seiner Emilia Galotti gegenüber das Publikum sich dem jugendlichen Genie zuwandte, welches gleichzeitig im Götz, im Werther, im Faust und ähnlichen hochpoetischen Schöpfungen alle Herzen mit sich fortriß. Erst gegen das Ende der siebenziger Jahre erscheinen „Nathan der Weise" und die philosophische Schluß-Confession seines kampferfüllten Lebens, „die Erziehung des Menschengeschlechts", Werke, die eine solche Verklärung des inneren Schauens zeigen, daß sie kaum noch dem trüben Kampfe des Lebens angehören. Welch ein Bild hätte der Verfasser uns geben können von der schweren Tragödie eines solchen Lebens, wenn er die zehn Seiten seines Buches dafür besser benutzt hätte! Zumal die Episode seines ehelichen Lebens, so reich an kurzem Glück und langen Schmerzen — welch ein Bild hätte sich davon in wenigen Zeilen entwerfen lassen, wenn der Verfasser nur die eigenen Briefe Lessing's bei dieser Gelegenheit ein wenig hätte benutzen wollen: „Ich habe es auch einmal so gut haben wollen, wie andere Leute — nun ist Alles wieder vorbei!" so ungefähr lautet die rührende Klage des schwergeprüften Mannes, als um Weihnachten 1777 und im Januar 1778 Kind und Mutter bald nach einander starben. Seitdem begann

er zu kränkeln und kaum drei Jahre später lag auch er auf dem Todtenbette! —

Nach einer kurzen literarischen Notiz, die mit Recht Lachmann's Ausgabe von Lessing's Werken (1838—40 u. 1853), Danzel's und Guhrauer's Biographie und die philosophische Darstellung von Eduard Zeller in seiner „Geschichte der Deutschen Philosophie seit Leibniz" besonders hervorhebt, geht der Verfasser dann auf „Lessing's Philosophie in ihren Grundzügen und nach den Hauptpunkten ihrer Anwendung" sehr sorgfältig und genau ein, leider in einer so schwerfällig weitläufigen Darstellung, daß es der Mehrzahl der Leser nicht leicht werden wird, ihm längere Zeit zu folgen. Er behandelt die Theologie Lessing's, die Anthropologie und Kosmologie, die Moral und Politik, so wie endlich die geschichtsphilosophische Ansicht desselben, um schließlich all seine philosophischen Anschauungen in ihrer Gesammtheit zusammenzufassen und mit den Systemen des Spinoza, Leibniz und Kant zu vergleichen. Die Resultate stimmen im Ganzen überein mit der Darstellung Danzel's und Guhrauer's. Wir möchten nur Eins dabei erinnern, daß nemlich der Verfasser die Priorität des Gedankens einer stufenweisen Entwickelung in Natur und Geschichte nicht Lessing zuschreiben darf, wie er es auf pag. 53 thut: denn Leibniz hatte denselben bereits 1714, also lange bevor Lessing überhaupt geboren war, in seiner Monadologie und seinen geistreichen „Principes de la Nature et de la Grace" mitgetheilt und ausführlich dargestellt. Diese Lehren aber wurden bereits auf allen Universitäten vorgetragen und discutirt, bevor Lessing zu schreiben begann: bei Kästner und in den deutschen Schriften von Leibniz' berühmtestem Schüler Wolff mußte ihm dieser Gedanke schon überall aufgefallen seyn. Dies war ja eben das individualistische Prinzip, welches ihn mit seiner ganzen Zeit über den Spinozismus hinausführte. —

Die folgende Partie, Lessing's ästhetische Kritik enthaltend, scheint uns bedeutend besser gelungen zu seyn. Der Verfasser setzt ausführlich auseinander, wie scharf und durch-

greifend Lessing in die Ansichten seiner Zeit hineingewettert hat, und zwar sowohl in Bezug auf die Grenzbestimmung der einzelnen Künste (Malerei und Poesie), als auch besonders in Bezug auf die Theorie des Dramas und das Wesen der Tragödie. Ueber die unbedingte Anerkennung der Ansichten Hettner's in dieser Hinsicht ließe sich mit dem Verfasser streiten, wenn uns in dieser Kritik mehr Raum gestattet wäre, als es leider der Fall ist: ich werde in meinen „Studien zur Geschichte der Aesthetik“, von welcher die ersten Abhandlungen über Aristoteles' Poetik bereits früher in dieser Zeitschrift erschienen sind, ausführlicher auf die Streitfrage über die Katharsis der Leidenschaften zurückkommen, und will hier nur kurz bemerken, daß die Auffassung von Eduard Zeller uns das, woranf es in dieser wichtigen Frage ankommt, kürzer und präziser zu bezeichnen scheint (in der neuesten Ausgabe seiner „Philosophie der Griechen“, Aristoteles). Die kleine Schrift von Dr. O. Weddigen, welche der Verfasser hier so besonders rühmend hervorhebt, hat nicht die große Bedeutung, die der Verfasser ihr beilegt.

Noch folgt ein sehr ausführlicher Abschnitt über Lessing's religiös-kritische Thätigkeit, und zwar nach der durchgehenden Eintheilung, die das ganze Buch beherrscht:

I. Allgemeines: a) Stetigkeit des Interesses an religiösen Problemen. b) Frühreife seiner religiösen Anschauung. c) Bekämpfung von Hettner's Ansichten. d) Lessing's geschichtsphilosophische Tendenz.

II. Besonderes: Gesichtspunkte — Beweis im Einzelnen 2c. — Lessing's Theismus — L.'s Christenthum — 2c.

In der That eine Eintheilerei, die wir bei einer Darstellung Lessing's in unseren literaturgeschichtlichen Vorträgen dem geehrten Verfasser nicht nachmachen werden. Er beschließt diese ganze Darstellung Lessing's mit einem „Rückblick auf Lessing's ästhetische und theologische Kritik in ihrer Gesammtheit“, in welcher er nochmals auf die zusammenfassenden Ansichten von Eduard Zeller, Danzel, Heinrich Ritter und Gervinus zurückkommt. In solchen langen Citaten wird der Verfasser künftig doch wohl

etwas sparsamer verfahren müssen: bei Werken, die in Jedermanns Händen sind, genügt ja eine Hinweisung auf das Buch und die Citirung der Seitenzahl. —

Die III. Abtheilung des Buches behandelt Herder. Auch hier schickt der Verfasser wieder etwas „Allgemeines" voraus über Herder's literarische Stellung, sein Leben und seine Schriften, in welchem auf vier Seiten reduzirten Abschnitte wir ebenso eine lebensvolle Anschauung des eigenthümlichen Mannes vermissen, wie bei Lessing. In einem Buche, wie dem vorliegenden, braucht der Verfasser uns, da er sich doch wohl an die Höchstgebildeten der Nation wendet, nicht zu erzählen, daß Herder 1744 in Mohrungen geboren, nach einer kurzen Anstellung als Prediger in Riga auf Reisen gegangen, in Straßburg Goethe kennen gelernt habe, dann in Bückeburg zuerst und später (seit 1776) Hofprediger in Weimar und zuletzt Präsident des Consistoriums dort geworden und als solcher 1803 gestorben sey. Denn das Alles weiß ja doch Jedermann, und in solcher oberflächlichen Zusammenstellung hat es ebenso wenig Interesse, wie die völlig ungenügende, aus dem ersten besten Schulbuche abzuschreibende literarische Notiz gleich darauf. Warum hat der Verfasser nicht wenigstens den einen oder andern von den reizenden und charakteristischen Zügen hinzugefügt, die uns in Goethe's Briefen und Berichten über ihn sein Bild so anschaulich hinstellen? — „Es ist immer etwas Gewitterhaftes in dem Manne!" schreibt Goethe einmal über ihn — als ob er wie der Repräsentant des zürnenden Gottes aus dem alten Testament damals stets feierlich in Weimar herumgestiegen sey. Der früh berühmt gewordene Theologe, allerdings mit einer unendlich feinen „Anempfindung" begabt, für alles Humane und Ideale schwärmerisch glühend, namentlich den kindlichen Zuständen der Menschheit im Orient und im alten Judenthum mit einem rührend idyllischen Sinne sich hingebend, aber eben deshalb vollständig unfähig, die verschiedenen Gebiete der Theologie, der Poesie, der Philosophie streng zu scheiden und scharf auseinanderzuhalten, wie Lessing, oder irgend ein System schulmäßig durchzudenken, wie Kant —

dieser sein Leben lang im blauen Himmelsäther seiner theologischen Wonnen schwelgende Prediger konnte und wollte es nicht begreifen, daß „ein so leichter Patron" — „etwas spatzenmäßig" sogar — wie Goethe ihm zuerst in Straßburg erschien, ihm so riesenhaft über sein gesalbtes Haupt hinauswachsen konnte, wie der große Dichter der Iphigenie und des Faust es denn doch wirklich allmälig gethan hatte. Von diesem höchst ergötzlichen Verhältnisse beider Heroen hätte uns der Verfasser schon deshalb Etwas erzählen müssen, weil es ein schlagendes Licht auf den schriftstellerischen Charakter Herder's wirft: unserm streng poetischen Goethe, wie unserm scharf prosaischen Lessing wurde Herder's eigenthümlicher Styl bald unausstehlich; den Einen wie den andern verletzte diese Vermischung der Gattungen, die Herder seine „poetische Prosa" nannte. Die ganze Schwäche dieser seiner halb theologischen, halb poetischen Rhetorik trat endlich zu Tage, als er sich mit einem so scharfen Denker wie Kant in den bekannten Streit einließ: diesen Punkt hat denn auch unser Verfasser ganz gut exponirt; er hätte nur dem guten Herder und seiner schwächlichen „Metakritik" noch viel schärfer zu Leibe gehen müssen. In der folgenden Darstellung legt der Verfasser mit Recht den Hauptaccent auf die für jene Zeit allerdings „wunderschön geschriebenen" Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit und gibt auch den bekannten Inhalt derselben in recht übersichtlicher Darstellung an. Wenn er sich hiebei aber einfallen läßt, gegen Darwin und Ernst Haeckel in scharf polemischer Weise aufzutreten, so dürfen wir ihn versichern, daß er sich fast sämmtliche Naturforscher unserer Zeit in einer gefährlichen Weise auf den Hals ziehen wird; denn so unbedeutend, wie sie ihm erscheinen, sind diese Hypothesen Darwin's und Haeckel's doch wohl nicht. Auf diese heikle Frage näher einzugehen, verbietet uns der Raum und hätte dem Verf. Gegenstand und Zweck seines Werkes, dem sie sehr fern liegt, verbieten sollen.

Dr. **B. T. Sträter.**

Dr. Julius Bahnsen: Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt. Prinzip und Einzelbewährung der Realdialektik. Erster Band. Berlin, Theobald Grieben, 1880. XXII u. 462 S.

Fremdartig könnte bei der gegenwärtigen Art, die Philosophie zu betreiben, das tiefe Pathos erscheinen, mit welchem hier der „Realdialektiker" seine Weltanschauung zum Ausdrucke bringt: die ganze Energie der Arbeit, die sie ihm gekostet, und die Schwere des Kampfes, woraus sie ihm erwachsen, klingt darin wieder. Doch wie der Schatten dichten Waldes den Wanderer in der Hitze des Tages erfreut, so weht auch ein erfrischender Hauch aus dem Werke Bahnsen's. Jahre lang hat der Philosoph des Unbewußten auf die Veröffentlichung des „Cyclus realdialektischer Vorträge" gewartet und sich zum voraus wenig davon versprechen zu dürfen geglaubt (s. E. v. Hartmann: Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus ꝛc. 1877. S. 235 f.). Jetzt bietet ihm und Anderen der Philosoph des charakterologischen Individualismus eine Arbeit dar, worin er seine Realdialektik dem Princip nach und nach dessen mannigfacher Erscheinung und Bewährung auseinanderlegt. Man mag nicht einverstanden seyn mit der Deutung des im Wissen und Wesen der Welt thatsächlich vorhandenen sog. Widerspruchs noch mit der Universalität des vermeintlichen Princips; doch ist von einem so originalen und kenntnißreichen Autor für Lernbegierige immer genug zu lernen.

Es ist nur der eine erkenntnißtheoretische Band des Werkes, welcher bis jetzt erschienen ist. Von Anfang bis zu Ende sucht er zu zeigen, was es mit der Realdialektik auf sich hat; indeß ist der erste Hauptabschnitt besonders dazu bestimmt, einzuleiten in das Verständniß der Realdialektik und ihres Princips, nämlich des selbstentzweiten Willens; der zweite Hauptabschnitt läßt es sich dann angelegen seyn, in der Abgrenzung fundamentaler Begriffe und in der Erklärung einer Fülle von Phänomenen die Ueberlegenheit der Willensmetaphysik über anderweitige Auffassungen darzuthun. Dies alles in einer Form, welche dem Leser die Mühe nicht leicht macht. Vielerlei Kenntnisse in ein-

zelnen Wissenschaften, namentlich in der Naturwissenschaft, voraussetzend bewegt sich der Autor gerne im Strome bildlicher Rede ohne im sicheren Umkreis fester Definitionen erwünschte Ruhe zu gewähren, er liebt die Anspielungen und unterläßt die Ausführungen, schleudert mehr die Gedanken von sich als daß er sie entwickelt, entsendet einen Strahl nach dem andern in mannigfacher Brechung, um nur die Eine Idee vom selbstentzweiten Willen in das Licht zu setzen, polemisirt zu viel und belehrt nicht genug, redet mit der Feuerwärme, welche „Religionsstifter begeistert und Wahrheitsmärtyrer standhaft gemacht hat", kann aber den Humor nicht verbergen, der auflacht über die Unmöglichkeit der Ausführung dessen, was die Vernunft am allerentschiedensten fordert.

Die Realdialektik bezeichnet er als eine Metaphysik des Willens, welche die Widerspruchsnatur nicht bloß im Reiche der empirischen Erscheinungen allenthalben findet, sondern die Vereinigung eines Wollens mit einem widersprechenden Nichtwollen im Grunde des Seyenden selbst erkannt zu haben glaubt. Aus der Demüthigung des Denkens, welches mit seinem logischen Schema nicht Herr wird über die Dinge, nimmt die Realdialektik ihren Ursprung, um zur Einsicht zu gelangen, daß jene unlösbaren Widersprüche in ihrer Unüberwindlichkeit erfaßt werden müssen. Sie ist darum Wissenschaft vom realen Widerspruch, nicht so, als ob der Widerspruch eine eigene Macht wäre, die der Welt zu kommandiren hätte, sondern in dem Sinne, daß der Widerspruch Ausdruck ist für das selbstentzweite Wesen der realen Welt, ein Prädikat des Seyenden, nicht das Seyende selber, ein Attribut, nicht die allmächtige Substanz. Die Substanz ist vielmehr der Wille, dessen Urgeheimniß darin besteht, daß er anders keine Ruhe findet als in der Unrast des ewig trotz aller Vereitelung neu aufschnellenden Strebens. Von daher kommt der antilogische Charakter der Welt; an ihm hat die Realdialektik ihren Gegenstand und Inhalt und ihr eigenes Wesen, bestrebt, die Menschheit von dem marternden Wahn zu befreien, als ob der Widerspruch sich vernichten ließe.

Um verstanden zu werden, wendet sich die Realdialektik an den unverdorbenen Intellekt, welchem die intuitive Empfänglichkeit für unmittelbare Wahrheiten noch nicht abhanden gekommen ist. Aber bei allem Nachdruck, den sie auf intuitive Erkenntniß legt, gibt sie den spiritualistischen Charakter des Princips selber nicht auf (vergl. S. 456). Nur möchte sie nicht eine abstrakte All-Einheit des Willens auf den Thron erheben: sie ist „henadologisch" (300) mit ihrem „individualistisch gesinnten Herzen" (439). Durch ihre Adern pulsirt ein antithetischer Trieb; trotzdem hat sie nicht von zwei Substanzen zu lehren: eher ist sie monistisch (430) zufolge des hinter allen Widersprüchen stehen bleibenden Willens, der nichts will als Nichtwollen. Nihilistisch ist freilich die ganze Weltanschauung, und offen (242) bekennt sie sich zum Pessimismus, theilnehmenden Blickes den erfolglosen Kampf der Widerstände beobachtend, welche immerfort Arihman dem Ormuzd in die Quere legt (51. 378).

Von besonderem Interesse ist die Stellung, welche die Realdialektik zur bisherigen Dialektik und Logik einnimmt. Mit einer Weltnegativität hat sie zu thun, welche zwischen Willenspolen, nicht bloß zwischen Sätzen sich bewegt; sie ist eine Essentiallogik im Unterschiede von und im Gegensatze zur Verballogik. Eben mit Bezug auf die letztere bezeichnet sie als antilogisch die Welt, welche nun einmal zu den hergebrachten logischen Normen und Formen nicht paßt. Die Regeln der Logik sollen hiemit nicht über Bord geworfen seyn; vielmehr hütet sich die Realdialektik vor jeder Verletzung des Identitätsgesetzes und trachtet für ihre Darlegung des antilogischen Princips aufrichtig nach dem Lobe der Logicität. Aber sie erkennt dem Logischen nur einen sekundären Rang zu, und verlangt von der Welt keine andere Identität und Uebereinstimmung als die, in welcher der Widerspruch mit sich selbst steht; sie ordnet der Welt die Logik unter, nicht der Logik die Welt. Gerade gegen die Satzungen einer Logik, welche auch für den Bereich des Objektiven volle Souveränetät usurpirt hat, ist die Realdialektik in offener Rebellion; gegenüber „der kastrirten Dialektik der bloßen Denkkünstler" behauptet und erweist

sie, daß das Antilogische das Wahre ist, und spricht sie ihr Verdikt gegen die Logicität der Welt.

Nach ihrem Zusammenhange mit der Geschichte der Philosophie befragt erklärt die Realdialektik, daß die Philosophen aller Zeiten und aller Orten, wenn auch unbewußt, ihr dienten (397); es fehlte, meint sie, den großen Denkern nur an der nöthigen Courage, um auf dem Boden des Antilogischen zu verharren (22). Indeß konnte sich nach des Verfassers Behauptung erst einer Willensmetaphysik die Wahrheit aufthun, daß das Widersprechende der Welt in dem essentiellen Kerne selber urständet. In dem Ursatze, daß die von innen gesehene Kraft Wille und der von außen gesehene Wille Kraft heißt, bekennt sich darum der Autor als echten Nachfolger Schopenhauer's (42. 352 f.), wennschon des letzteren Willensnegativität nicht zureiche (174). Hartmann's Philosophie des Unbewußten dagegen ist eine Bastardschwester, welche in der vom Willen unterschiedenen Idee kaum etwas anderes biete als das, was die Realdialektik für die Reinseite des Willens ansieht, ohne wie jene das Antilogische für die eigentliche Selbstvollendung des Logischen auszugeben (23 f.). So mußte die Realdialektik ihren eigenen Weg sich brechen.

Die Proklamirung des realen Gegensatzes zum Weltgesetz kennt zwar die Geschichte der Philosophie zur Genüge. Aus der Schelling'schen Schule war es vor anderen J. J. Wagner, welcher unter dem Gesichtspunkt des von ihm sog. absoluten und relativen Gegensatzes konstruirend das Universum sich zurechtzulegen suchte. Anders die Realdialektik. Auch sie macht den Gegensatz oder vielmehr die Gegensetzung zur universalen Form, aber des Denkens Explication ist gebunden von der Energie des Willens, welcher durch jeden Entwurf zu einem Kategorienschema sofort den tilgenden Strich zieht: vor lauter Substanz kommt es nicht zur Ausbildung der Form und vor innerem Widerwillen nicht zum Systeme. Auch die Macht des Irrationalen, das die Realdialektik so sehr betont, hat unter mancherlei Namen seit lange bei den Philosophen eine Stätte gefunden, freilich als

eine Potenz und Erscheinung, von der man lehrte, daß sie als das Nichtseynsollende hätte gebunden bleiben sollen und überwunden werden müssen. Nach Bahnsen dagegen tritt dasselbe vielmehr als das Seynsollende auf und stößt dafür das Rationale als das Geringere zurück. Und wenn die Realdialektik sich als individualistisch gesinnte Willensmetaphysik einführt, so weiß man, zu geschweigen der Modernen, daß bereits das Mittelalter seine Willensphilosophie hatte; nur stand diese, mit der Kutte angethan und versehen mit der Tonsur Paul's oder Peter's, im Dienste der Theologie zur Verherrlichung des göttlichen Willens. Bahnsen's Willensmetaphysik hinwieder, zu irgend einer Unterordnung nicht gestimmt, ist bei der Entzweitheit ihres Princips, sollte man meinen, nicht im Stande, als Fundamentalphilosophie die anderen Wissenschaften in sich aufzunehmen.

Die Stellung, welche sie zu anderen Wissenschaften und zum Leben nimmt, ist denn auch thatsächlich vorerst mehr antithetisch als immanent. Namentlich ist der Mathematik die Realdialektik gram ob der Prätension, daß vom Denken die Anschauung zu controliren wäre, und ob aller Sophismen einer Disciplin, welche „sich des Allerkeckesten meint erdreisten zu dürfen" (48. 114. 130. 282. 383); die Begriffe von Raum und Zeit, von Größe und Maß bieten ihr Gelegenheit genug zur Auseinandersetzung. Voll Interesse für die Physik prüft sie angelegentlich deren Grundbegriffe und Hypothesen (354. 383. 386 u. o.). Die Chemie erinnert der Verfasser an ihre Dürftigkeit (427) und freut sich, wenn gerade der Chemiker das selbständig existente, also wahrhaft individuelle Seyn nur als Zwei-Einigkeit sich denken kann. Von den Naturforschern insgesammt fordert er das Eingeständniß, daß der innerste Kern des Stoffes, mit dem sich deren Finger, Augen und Gedanken tagtäglich beschäftigen, ein von Grund aus sich widersprechendes Ding ist (354). Mit dem Darwinismus verträgt sich die Realdialektik trefflich (454); abwenden aber muß sie sich vom Versöhnungsglauben der Religion (208), und am meisten verabscheut sie den

„Unfug“ einer Mystik, der mit Verzicht auf das Denken der Widersinn für den profundesten Abgrund der Weisheit gilt (277).

Unter dem Titel „Buch der Weltweisheit“ erschien anonym 1851 eine Geschichte der Philosophie (Leipzig, Avenarius und Mendelssohn), welche, nachdem sie von Schopenhauer, Reiff und Planck gesprochen, prophetisch verkündet, daß die Philosophie der Zukunft als Metaphysik des Willens die Krone der Weltweisheit seyn werde. In der That haben sich eine Zeitlang die Bestrebungen dorthin gewendet; auch Bahnsen's philosophische Thätigkeit hat jene Richtung. Allein die Metaphysik des Willens dürfte weniger die Krone der Weltweisheit seyn als der Gegenwurf zur vorangegangenen Ueberhebung des Denkens und Wissens. Dazu ist für ein das Leben umfassendes und erleuchtendes Princip der Wille schlechterdings nicht zu gebrauchen bei seiner Finsterniß und inneren Entzweiung: die Psychologie hat erst noch zu sagen, was Wille ist; das Selbstbewußtseyn vermag er nicht aus sich zu erklären; die innere Entzweiung des Willens ist nur zu verstehen im Zusammenhange mit der Abkehr desselben von Anderem außer ihm; der Wille, den wir bloß als individuellen Menschenwillen kennen, hat trotz aller Analoga nicht universelle Bedeutung. So erregt eine Willensmetaphysik schwere Bedenken.

Der Verfasser stellt die Logicität der Welt in Abrede. Dem gegenüber ist zu fragen, mit welcher Logik der realdialektische Prozeß nicht stimmen will. Die Realdialektik meint die vulgäre Logik. Letztere aber ist nach dem eigenen Geständniß der Logiker einer durchgreifenden Reform bedürftig. Darum müßte der Realdialektiker billigerweise, falls er nicht die Unmöglichkeit der Reform darzuthun im Stande ist, den Erfolg der Reform abwarten, um sein Verdikt zu sprechen, und müßte zusehen, ob nicht aus der Reform ein Organon hervorgeht, das auch die realen Gegensätze in ihrem Verhältniß zu einander und in ihrer Einheit zu begreifen vermag. Bis dahin ist der Kampf gegen die Logicität der Welt vergeblich.

Das Buch soll den Widerspruch im Wissen und Wesen

der Welt als den Ausdruck des in sich entzweiten Willens bezeugen. Den Widerspruch selbst erklärt der Verfasser als die Aussage, daß Etwas zugleich sey und nicht sey (79), kommt jedoch mit diesen entgegengesetzten Prädikaten des nämlichen Subjekts keineswegs aus der verachteten Wortlogik heraus. Er will den Widerspruch auch unterschieden wissen vom Widersinn (54), sofern der letztere das Identische als nichtidentisch denke; allein, wenn der sog. Widerspruch nicht die begriffliche Identität zum Princip hat, sondern in die Sphäre der in sich unterschiedenen realen Einheit gehört, dann ist der Terminus Widerspruch für das Verhältniß der Unterschiede zu enge. Augenscheinlich fließt zweierlei in dem zusammen, was er Widerspruch, Zwiespältigkeit u. s. w. nennt: einmal die logische, dem konträren und kontradiktorischen Gegensatze eigene Opposition, welche ihrerseits wohl zu unterscheiden ist von der Qualität, Quantität und Contraposition des Urtheils (vergl. den Versuch, diese Urtheilsformen zu unterscheiden, in meiner Schrift über „Die neuesten Bestrebungen auf dem Gebiete der Logik ꝛc." S. 184 f.); zweitens die Idee des realen (genetischen) Verhältnisses und aus deren Umkreis die Idee des Gegensatzes, dessen äußerste Glieder die Umkehrung (Evolution und Involution) von einander sind, während die mittleren den Uebergang bilden. Diese dem Denken selbst immanenten Unterschiede verbieten, den Ausdruck Widerspruch in dem allgemeinen Sinne wie der Verfasser zu gebrauchen.

Ebenso alt als trostlos ist die Ansicht, daß die Welt mit ihrem Leid nicht anders seyn kann als sie ist. Auch der Verfasser theilt sie von seinem Standpunkte aus. Daß aber das Elend nicht seyn soll und daß die Dinge auf Erden anders seyn könnten, das sind Forderungen der Menschennatur, die mehr ist als ein vereinsamter, mit sich selbst ringender Wille. An solchen Postulaten scheitert Bahnsen's ganzes Philosophiren.

Der Sprache nach mag wohl das Werk, wie auch andere Schriften Bahnsen's, an Jean Paul erinnern, und aus der Reihe der neueren Philosophen Deutschlands ist es vor anderen Baader, an dessen Darstellungsweise man vielfach gemahnt wird,

an dessen Eifer der Gedanken, an den Glanz der Combinationen, an die Verwebung des Ethos mit den Phänomenen und Prozessen der Natur. Aber es ist ein anderer Geist, der redet: bei Baader ein Geist göttlichen Friedens voll, hier einer, den das friedlose Bewußtseyn der Selbstentzweiung zum Versuche treibt, die eigene Qual zum Range eines Weltgesetzes zu erheben. Auch Baader findet in der Region des Erdenlebens drückende Schwüle und eine lechzende Kreatur; darum führt er, wie Alexander Jung es einmal beschrieben hat (Franz v. Baader's Dogmatik, 1868, S. 14) ein prächtiges Gewitter herauf, dessen Blitze sich kreuzen, links und rechts einschlagen und bis zum Ursitz des Bösen reichen; und durch die niederströmenden Gedanken spannt sich helle über gesegnete Fluren der Bogen der Versöhnung. Hier dagegen kündet die Gewitterluft mit dem drohenden Gewölke den Kreaturen Verderben, und das Leuchten der Blitze läßt durch das Dunkel eine Wüste schauen, über deren Elend zwar der Titane mit seinem noch vom Olymp her zurückbehaltenen Humor, nicht aber das Menschenkind mit seinem Leid sich hinwegzusetzen stark genug ist.

Der modernen, in das Reich der Vorstellungen eingesponnenen Philosophie ist der hohe Muth der Willensmetaphysik ein Aergerniß; die Willensmetaphysik nimmt ihrerseits Anstoß an der Hoffart des Denkens und findet in dessen Demüthigung die eigene Erhebung. Beide Arten des Philosophirens und die Vermittlungsversuche sind dem wirklichen Leben nur mit schwachen Fäden verbunden und nicht geeignet, den Kredit der Philosophie überhaupt bei denen draußen zu mehren. Nur wenn sie ein höheres Erkennen und Wollen in sich aufnimmt als das ist, welches sie selbst als kläglich bezeichnen muß, mag der Philosophie geholfen werden. Zu untersuchen, wie solches möglich, ist jedenfalls eine würdige Aufgabe; daß es nöthig, zeigt der sog. „Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt" aufs neue.

Erlangen. **Rabus.**

Otto Liebmann: Zur Analysis der Wirklichkeit. Eine Erörterung der Grundprobleme der Philosophie. 2. Aufl. Straßburg, Karl J. Trübner, 1880. VIII u. 680 S.

Während in der Periode, welche unmittelbar hinter uns liegt, die Untersuchungen zur Geschichte der Philosophie im Vordergrunde des Interesses standen und das fehlende System der Philosophie ersetzen mußten, mehren sich in der Gegenwart die Versuche zur Reconstruktion des Systems der Philosophie. Es wäre das gewiß in philosophischem Sinne als ein Fortschritt zu bezeichnen, wenn nur nicht diese systematischen Reformbestrebungen oft genug, wie das auch bei obigem Werke der Fall ist, auf die der Philosophie eigenthümliche Methode verzichteten. Herr O. Liebmann nahm seiner Zeit an den vorhin erwähnten Arbeiten zur Geschichte der Philosophie durch die werthvolle Abhandlung „Kant und die Epigonen", 1865, Theil. Ihre Bedeutung ist auch in der Gegenwart noch nicht erschöpft, und sie verdient von neuem abgedruckt und dem vorliegenden Buche vorangestellt zu werden. Mit Recht enthielt sie einen energischen Hinweis auf die Kantische Philosophie als auf das Princip und den Ausgangspunkt der neuern Systeme. Daß freilich aus diesem Samenkorn unsere heutige Kantphilologie aufgegangen ist, darüber können wir die unverholene Freude des Herrn Verf. (S. 231 unseres Werkes) nicht theilen; nur ein neues System der Philosophie auf Kantischer Grundlage würde uns befriedigen. Die Abhandlung „Kant und die Epigonen" enthält ferner die nach unserer Ansicht allein gültige Auffassung der neuesten Philosophie, wonach die Entwicklung derselben seit Kant nicht eine grade fortlaufende Linie bildet, die in einem der bisherigen Systeme ihren Endpunkt und Abschluß fände. Die Entwicklung aus Kant ist eine strahlenförmige, wobei wir noch des Systems warten, das diese Strahlen alle wieder zur Einheit zusammenfaßt. Außerdem ist Herr Liebmann einer der wenigen Historiker der Philosophie, die den Bestrebungen von Fries gerecht sind. Sein gegenwärtiges Buch schließt sich den Bestrebungen zum Wiederaufbau

der durch Kritik zersetzten neuern Philosophie an. Es bildet zwar kein Ganzes, ist unvollständig und verzichtet principiell darauf, System zu seyn, mit Anlage und Methode des Werks sind wir daher nicht einverstanden. Dennoch liegt in dem Buche eine große anregende Kraft, es übt eine philosophisch belebende Wirkung aus und wird gewiß zur Förderung philosophischer Studien beitragen. Diesem echt philosophischen Gehalt, wie der effectreichen Darstellung ist es zu verdanken, wenn es nach kurzer Zeit zum zweiten Mal seinen Lauf beginnt. Da es sich also um die Anzeige einer zweiten Auflage eines unterdessen hinreichend bekannt gewordenen Buches handelt, so können wir uns kurz fassen. —

Aus Nachdenken, Studium und Kritik hervorgegangen und der Kritik und dem Nachdenken wieder warm empfohlen, wollen diese Abhandlungen nicht nach einem fertigen und landläufigen Schema aufgefaßt und beurtheilt, sondern für das angesehen seyn, als was sie sich darbieten: nämlich als innerlich zusammenhängende, aus einem planmäßig angelegten Kreise convergirender Gedankengänge hervorgegangene analytische Untersuchungen über die Grundprobleme der Philosophie. Ansprechend und anregend ist dabei die Darstellungsweise, die Philosophie nicht in Form fertiger Resultate, sondern als eine Zahl offener Probleme unter Berücksichtigung ihrer wesentlichsten Lösungsversuche vorzutragen. Das Geschick des Herrn Verf. in der Problemstellung, die Klarheit in der Darlegung der bisherigen Lösungsversuche, die nüchterne und meist erfolgreiche Kritik derselben, die besonnene und vorsichtige Weiterführung der gestellten Aufgabe, die Behutsamkeit und Zurückhaltung in Betreff der letzten Resultate verdienen unsern vollkommnen Beifall. Da wir dem Herrn Verf. als einem Suchenden und Forschenden begegnen, so dürfte es unstatthaft seyn, von ihm ein nach Umfang und Methode völlig befriedigendes System zu verlangen. Die in unserm Buche behandelten Probleme gehören fast ausnahmslos zur Naturphilosophie, die Logik wird vorausgesetzt, das Gebiet der Ethik nur eben betreten. Uns gehören die logischen Fragen

und damit die Untersuchung über die Methode der Philosophie zu den ersten Grundproblemen derselben, und was diese logische Form näher betrifft, so bestehen wir noch immer auf der Forderung Fichte's, daß Philosophie als System erscheine und sich so vollende.

Daraus geht hervor, daß wir, wie wir sagten, mit der Anlage des Werkes nicht einverstanden sind. Der Herr Verf. verfährt im grundlegenden Theil (Prolegomena) durchaus dogmatisch und nicht kritisch. Die Vielheit der philosophischen Systeme ist nicht abgeleitet, nicht erklärt, und die Lösung des Problems, diese Vielheit aufzuheben, nicht angestrebt; das Wesen der Philosophie wird doch mehr rhetorisch beschrieben, als in wissenschaftlicher Methode erörtert; die Methode der Philosophie erscheint nicht selbst als Problem der Philosophie, sondern wird willkührlich als die analytische bestimmt; die Eintheilung der Philosophie wird empirisch aufgenommen. In allen diesen Punkten würde ich in einer Einleitung in die Philosophie den entgegengesetzten Weg einschlagen.

Der erste Abschnitt unseres Werkes ist in zweiter Auflage, abgesehen von Anmerkungen, durch eine Abhandlung: Raumcharakteristik und Raumdeduction vermehrt worden. Die Raumtheorie des Herrn Verf. in dem Capitel: Phänomenalität des Raumes, hat mehrere Angriffe erfahren, die er zunächst in einem Anhang unseres Erachtens siegreich zurückschlägt. Der Vorwurf A. Lange's, Liebmann habe voreilig „gewisse mathematische Speculationen als positive Argumente für die Phänomenalität des Raums verwerthet", ist ungerechtfertigt, und der Einwand von W. Tobias, daß die sogenannte Metageometrie kantwidrig sey, beruht nicht nur auf Unkenntniß des thatsächlichen Bestandes, sondern ist, auch abgesehen davon, nicht stichhältig, weil es hierbei nicht darauf ankommt, was Kant gesagt hat, sondern was wahr ist. Die Abhandlung über Raumcharakteristik und Raumdeduction soll nun als Commentar zu L.'s Raumtheorie dienen; sie führt den Satz aus: es giebt eine Raumcharakteristik, aber keine Raumdeduction. Als die beiden analytisch wichtigsten

Charakterzüge unseres Raumes erscheinen seine Ausgedehntheit nach drei Dimensionen und seine Ebenheit. Die bisherigen Erklärungsversuche dieser Eigenthümlichkeit werden in metageometrische, metaphysische und psychologische eingetheilt; der von dem Herrn Verf. daran geübten Kritik stimmen wir unbedingt bei. Auch dem positiven Theile der Abhandlung geben wir unsern Beifall um der Vorsicht und Reserve willen, mit welcher Herr L. seine Ansichten vorträgt, überzeugt freilich sind wir nur von dem negativen Satze, daß es eine Raumdeduction bisher nicht giebt. Vielleicht hat der Versuch der Deduction aus dem Begriff der Bewegung am meisten Aussicht auf Erfolg.

Dem zweiten Abschnitt des Liebmann'schen Buches sind in zweiter Auflage eine namentlich in ihrem kritischen Theil recht werthvolle Abhandlung über die Association der Vorstellungen und ein kürzerer Aufsatz: Die Einheit der Natur, neu beigegeben. Mit großem Geschick ist in dem erstgenannten Capitel das Problem und die bisherigen Lösungsversuche desselben klar dargelegt. Von besonderer Wichtigkeit ist die Kritik der anatomisch-physiologischen, wie andererseits der spiritualistischen Theorie zur Erklärung der Associationserscheinungen; unverständlich bleibt es mir freilich, wie trotz der überzeugenden Kritik der Unzuträglichkeit der erstern Annahme der Gedanke einer psychologischen Mechanik als Ideal der Psychologie schließlich noch immer anerkannt wird. Der Aufsatz: „Die Einheit der Natur" enthält einen Wahrscheinlichkeitsbeweis, daß die durchgängige Homogeneität (Gesetzlichkeit) alles natürlichen Geschehens der Effekt eines gemeinsamen Realgrundes der Welt sey. Die Idee eines einheitlichen Naturgrundes erscheint als adäquater Grenzbegriff. Die Darlegung ist evident.

Unser Buch ist recht fesselnd geschrieben, doch dürfte dasselbe durch größere Einfachheit und Trockenheit noch gewinnen. Von seinen vielen Blüthen kann ohne Schaden für die Philosophie ein Theil verwelken.

R. Richter.

Gustav Friedrich Pfisterer, Seminarrector in Eßlingen: Pädagogische Psychologie. Ein Versuch. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1880. XII u. 340 S.

Es handelt sich bei vorliegender Schrift in erster Linie nicht um eine wissenschaftliche Weiterbildung der Psychologie, sondern um ein Unterrichtswerk, bei dessen Beurtheilung auch didaktische und pädagogische Gesichtspunkte zur Geltung kommen. Diese Bemerkung will ausdrücklich über unser Buch kein Vorurtheil verbreiten, vielmehr wird jeder Psychologe von Fach bei der Lectüre dieser Monographie über das Kindesalter auch seine Rechnung finden. Zunächst haben wir aber ein Lehrbuch für den theoretischen pädagogischen, psychologischen und logischen Unterricht künftiger Lehrer an Volks- und Mittelschulen und etwa den untern Klassen höherer Lehranstalten vor uns. Der Herr Verfasser ist dabei der richtigen Ansicht, daß dieses Buch nicht unmittelbar dem Unterricht zu Grunde gelegt werden kann, es dient dem Studium und der Vorbereitung des akademisch gebildeten Seminarlehrers; in den Händen der Seminaristen sollen die gleichzeitig in demselben Verlage erschienenen „Grundlinien der pädagogischen Psychologie" seyn, zu denen unsre Schrift sich wie ein begleitender Commentar verhält. Diesem Zweck ist sie vollkommen entsprechend. Völlig sind wir mit den Bestrebungen des Herrn Verf. einverstanden, wenn derselbe S. VI, 12, 13 aus guten Gründen bemüht war, die wissenschaftliche Pädagogik aus dem Bann der Philosophie und Psychologie Herbart's und Beneke's zu erlösen und dem Vorurtheil entgegen zu treten, als ob diese Weltanschauungen die alleinseligmachende Grundlage für die pädagogische Theorie unserer Lehrerwelt darbieten könnten. Eine gleiche Tendenz befolgt die soeben erschienene: Systematische Encyklopädie der Pädagogik von Dr. August Vogel. Eisenach, J. Bacmeister, 1881. In der That ist die Psychologie Herbart's und Beneke's, subtile Hirngespinnste grübelnder Gelehrter, wissenschaftlich ebenso schwach begründet, wie sie selbst eine unzureichende Grundlage der Pädagogik bildet, was auszuführen nicht dieses Ortes ist. Die philo-

sophische Weltansicht, wie sie von dieser Zeitschrift vertreten wird, die in Geltendmachung des Theismus und sittlichen Idealismus ihren Nerv hat, erkennt der Herr Verfasser als eine weit geeignetere wissenschaftliche Grundlage der Pädagogik an, als die Theorien von Herbart und Beneke. Er schließt sich demnach am nächsten an die psychologischen Systeme von J. H. Fichte, H. Lotze und H. Ulrici an. Diese Anerkennung der theistischen Weltansicht von der Pädagogik ist gewiß ein Beweismittel für ihre Zuverlässigkeit, wie denn in Wechselwirkung das Streben, die junge Lehrerwelt vor Atheismus und Materialismus zu bewahren und die Grundlagen des ethischen Theismus in ihr zu befestigen, rühmende Anerkennung verdient.

Nicht minder wie mit der Grundtendenz des Buches sind wir vielfach mit der innern Organisation desselben einverstanden. Die in diesem Versuch enthaltene Concentration des psychologischen, logischen und ethischen Materials der wissenschaftlichen Pädagogik unter dem Gesichtspunkt einer pädagogischen Psychologie für den Zweck der theoretischen pädagogischen Unterweisung von Seminaristen halten wir aus vielen Gründen für einen recht glücklichen didaktischen Griff. Sie kommt einem vorhandenen Bedürfniß in entsprechender Weise entgegen. Unsre Leitfäden der sogenannten philosophischen Propädeutik lassen selbst eine Reform dieses Unterrichts an höhern Lehranstalten dringend wünschen, noch weniger eignen sie sich aber zum Unterricht der Seminaristen in Psychologie und Logik. Sie sind meist zu hoch und abstrakt gehalten und lösen sich von dem Centrum der sonstigen Bildung völlig los. Dem gegenüber verdient die Methode der vorliegenden Schrift alle Beachtung. Nach einer Einleitung, welche den Begriff der pädagogischen Psychologie oder psychologischen Pädagogik und Lehnsätze aus der wissenschaftlichen Psychologie enthält, folgt das eigentliche Buch in drei Abschnitten. Der Aufzug seines Gewebes besteht aus der psychologischen Entwicklung des sinnlich-geistigen Lebens unserer Seele in den verschiedenen Altersstufen; es wird ausführlich das Säuglingsalter S. 37—71, das Kindesalter S. 72—184 und

das Knaben- und Mädchenalter S. 185—331 in drei Hauptcapiteln behandelt. Den Einschlag bilden die erkenntnißtheoretischen, ethischen und specifisch pädagogischen Erörterungen. Der pädagogische Gesichtspunkt bildet dabei mit Recht den bestimmenden Maßstab für Auswahl und Art der Behandlung des philosophischen Materials. Alles erscheint auf den letzten Zweck der Lehrerbildung bezogen, und die vorgetragene Theorie wird zugleich durch ihre Anwendung faßlich und fruchtbar gemacht. Um den Inhalt der 35 Paragraphen des Buchs noch näher anzugeben, so wird in jedem einzelnen Abschnitte voran das leibliche Leben dieser Altersstufe besprochen, dann aber werden die Seelenfunktionen nach alter Eintheilung in Erkenntniß-, Gefühls- und Begehrungsvermögen behandelt. Im ersten Kapitel tritt ein Paragraph über die ersten Aeußerungen des Seelenlebens hinzu. Im zweiten Kapitel werden im Besondern das Erwachen des Selbstbewußtseyns (10), die Vorstellungsassociation (12), die Entstehung der Sprache (13), die Phantasie (14), Spiel und Beschäftigung der Kinder (15) und das Erwachen des religiösen Lebens (17) erörtert. Im dritten Kapitel treten Belehrungen über Naturell (20), Anlage (21), Temperament (22), Geschlechtsunterschied (23), sowie Auseinandersetzungen über alle einzelnen Functionen des Erkenntnißvermögens hinzu. Die Anordnung entspricht nach unserer Ansicht nicht überall der natürlichen Entwicklungs- und Stufenreihe. Sollte es zu einer zweiten Bearbeitung des Buches kommen, so sind im Einzelnen wohl Aenderungen, Ausscheidungen und Erweiterungen zu erwarten. Der dritte Paragraph der Einleitung: „Lehnsätze aus der wissenschaftlichen Psychologie" wäre wohl zweckmäßig zu einem selbständigen weiter ausgeführten Abschnitt umzugestalten, da nichts so wichtig erscheint, als die psychologischen Grundlagen im Zusammenhang mit der gesammten Weltansicht recht sicher zu legen. Der Abschnitt über das Säuglingsalter ist angesichts des praktischen Zweckes unseres Buches naiv und zu gründlich, er dürfte bei manchem Leser Lächeln erregen. Unbeschadet der Wahrheit, daß auch den kleinen Schreihälsen gegen-

über Grundsätze noth thun, möchte ich hier doch das Meiste dem weiblichen Instinkte überlassen und die ganze Theorie für unsre jungen Lehrer erheblich kürzen. Eine zweckmäßige Erweiterung könnte das Buch aber durch Hineinarbeitung der bewährten Methoden für die einzelnen Disciplinen nach Seiten ihrer psychologischen Begründung finden. Sehr wünschenswerth wäre auch die Weiterführung des Buchs durch die Darstellung der Entwicklung bis zum neunzehnten Lebensjahre, dem Normalter der Entlassung zu selbständigen Studien.

Der Herr Verf. ist gründlich bewandert in der neuern pädagogischen und philosophischen Literatur und verarbeitet das durch Studium Gewonnene mit selbständigem Geiste. Pädagogische Erfahrung, selbständiges Urtheil, edle Gesinnung spricht sich auf allen Seiten des Buchs aus. Einen besondern Werth legt Referent darauf, daß der Herr Verf. seine Collectaneen als reichen Citatenschatz in den Anmerkungen verwerthet hat. Möge der Herr Verf. ja bemüht seyn, diesen Schatz von großem anregenden und praktischen Werth zu bewahren, zu sichten und zu mehren. Und so wünschen wir denn diesem Versuche aufrichtig, daß es kein letzter seyn möge. **A. Richter.**

Stefan Fellner, Professor, Benediktiner des Stiftes Schotten in Wien: Compendium der Naturwissenschaften aus der Schule zu Fulda im IX. Jahrhundert. Berlin, Theobald Grieben, 1879. VI u. 241 S.

Die erste wissenschaftliche Thätigkeit, welche den Deutschen zufiel, war nicht die Ausbildung der Naturwissenschaften, sondern die der Theologie, neben der Exegese, namentlich die der systematischen Dogmatik und theilweise der Ethik. Wer nach Philosophie im Sinne einer einheitlichen Weltansicht im deutschen Mittelalter sucht, wird schließlich auf jene Lehrsysteme geführt, in denen Theologie und Philosophie sich zu vergesellschaften und zu durchdringen suchen, da sie den Offenbarungsinhalt über Gott, Natur und Menschenwelt zugleich durch die natürliche Kraft der Vernunft in allumfassender Weise zu entwickeln suchen.

Nicht unähnlich den vielbewunderten Werken gothischer Baukunst, kam, um mich so auszudrücken, auch der Stil dieser Werke von Paris nach Deutschland, erfuhr bei uns eine eigenthümliche, lange noch nicht genügend untersuchte Ausbildung und verflößte sich dann als sogenannte deutsche Theologie theilweise in die neuere Weltansicht, nicht nur durch die Reformation, welche für das Ethische und Praktische in der deutschen Theologie Blick hatte, sondern auch durch die Philosophie seit Fichte, indem in Fichte selbst, in Schelling, Hegel, Baader u. a. unsern alten Theologen congeniale Naturen auftraten, ohne daß sie freilich alle Keime der alten deutschen Philosophie zur Blüthe gebracht hätten. Jene theologischen Systeme des Mittelalters von Hugo von St. Victor ab bis auf Nikolaus von Kues enthalten auch die Principien der jenem Zeitalter eigenthümlichen und selbständigen Erkenntnißtheorie und Naturlehre, freilich ohne nähere Ausführung nur in embryonalem Zustande. Daneben zieht sich nun auf dem Gebiet der Logik und der Naturwissenschaften eine fortlaufende Tradition der vom Alterthum erworbenen Kenntnisse und Erkenntnisse in diesen Disciplinen, und dieses traditionelle Wissen in den Naturwissenschaften ist es, welches der gelehrte Herr Verf. in dem oben angezeigten Werke für den Wissensstandpunkt des IX. Jahrhunderts uns in einem ausführlichen Bilde entwickelt. Es hat Werth und Interesse für die Geschichte der Wissenschaften, des Unterrichts und der Kultur. Die Berechtigung, in einer philosophischen Zeitschrift seiner zu erwähnen, leitet sich aus dem Umstande her, daß bis auf Kant, also z. B. noch im System Alexander Baumgarten's, die Physik zur Philosophie gerechnet wurde. Erst die Kantische Philosophie begründete die schärfere Unterscheidung von Philosophie und Naturwissenschaft, was freilich heute denen nicht genügend bekannt zu sein scheint, die sich im Alleinbesitz der wissenschaftlichen Philosophie wähnen. Das Werk des Herrn Fellner, dessen mühevolle Herstellung ich zu schätzen weiß, ist ein compendiöses Lehrbuch, das eine Uebersicht über die freilich oft naiven und wunderlichen Naturanschauungen des Alterthums und Mittelalters bis zum

IX. Jahrhundert enthält und so den Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Entwicklung im Mittelalter kennzeichnet. Als urkundliche Grundlage werden dabei die Werke des Rhabanus Maurus benutzt, der bekanntlich für Schulzwecke das Wissen seiner Zeit encyklopädisch zusammenfaßte. Zur Einleitung S. I—IV dient eine historische Skizze, welche das Kloster und die Schule zu Fulda, das Leben und die Werke des Rhabanus Maurus behandelt; Neues enthält sie nicht. Selbstverständlich handelt es sich um das Werk: „de Universo“ als Quelle der vorliegenden Schrift; es sind davon die Bücher: VI, VII, VIII, IX, XI, XVII, XVIII und XIX fleißig benutzt, doch verstehe ich nicht, warum XII und XIII übergangen wurden. Die Anordnung ist in unserm Buche weit zweckmäßiger als bei Rhabanus Maurus, nur gehört der zweite Abschnitt S. 27—84 an den Schluß. — Das eigentliche Werk des Herrn Fellner gliedert sich nämlich in drei Hauptabschnitte. Am kürzesten ist S. 11—24 die allgemeine Physik und die physische Geographie, die Lehre von den Atomen, von den Elementen im Allgemeinen, von Luft, Wasser und Erde im Besondern, und vom Kosmos behandelt. Den zweiten Theil bildet die Darstellung der mittelalterlichen Medizin S. 27—84. Er handelt von den Aufgaben der Medizin nach Auffassung jener Zeiten, vom Bau und den Functionen des menschlichen Leibes, von den Krankheiten, dem Heilverfahren und den Heilmitteln. Dem dritten, ausführlichsten Theil, der Darlegung der drei Naturreiche, geht die Darstellung der damaligen Geographie S. 87—104 vorauf. Es folgt dann die Zoologie des Mittelalters S. 107—158, die Botanik S. 161—202, die Mineralogie S. 206—241.

Näher auf das Detail einzugehen, liegt in einer philosophischen Zeitschrift keine Veranlassung vor; wer das Buch durchblättert, wird sein Behagen an den oft kindlichen und befremdlichen, oft aber auch überraschenden und interessanten Anschauungen unserer Vorzeit haben; andererseits dient es als Grundlage ernster Forschungen. Wir loben die quellengemäße, sorgfältige und übersichtliche Darstellung und die Erläuterungen,

die sich sowohl auf die Quellen Rhaban's und sein Verhältniß dazu, wie auf die Abweichungen von der gegenwärtigen Auffassung beziehen.

A. Richter.

Leibnizens und Huygens' Briefwechsel mit Papin, nebst der Biographie Papin's und einigen zugehörigen Briefen und Actenstücken. Bearbeitet und auf Kosten der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Dr. Ernst Gerland. Berlin 1881. Verlag der Königlichen Akademie der Wissenschaften.

Die Geschichte der exacten Wissenschaften bedarf zur Zeit fast noch mehr der Vorarbeiten als die der Mathematik. Wie wenig sicher sind noch die wichtigsten Erfindungen auf ihre wahren Entdecker zurückgeführt, sogar von solchen, die erst in neuerer Zeit gemacht wurden. Freilich verlangen dergleichen Arbeiten oft ein Jahre hindurch fortgesetztes Studium, eine selten vorhandene Ausdauer und Hingabe an den Gegenstand, wovon diejenigen, die mit großer Anmaßung und Selbstgenügsamkeit von der auf diesem Gebiet vorhandenen Mosaik ein zusammenhängendes Ganzes zu componiren wagen, keine Ahnung haben. Eine solche gründliche, in jeder Hinsicht abschließende Vorarbeit enthält die oben genannte Schrift.

Denis Papin ist in neuester Zeit von seinen Landsleuten in zwei Werken behandelt worden (L. de la Saussaye et A. Péan, La vie et les ouvrages de Denis Papin, Paris et Blois 1869; Ernouf, Denis Papin. Sa vie et ses oeuvres, Paris 1874); indeß haben, wie der Verf. zeigt, „allzu überschwängliche Lobeserhebungen, wie sie seit der Veröffentlichung von de la Saussaye's Biographie üblich geworden sind, nur den Erfolg gehabt, den Erfinder der Dampfmaschine als das, was er am wenigsten war, erscheinen zu lassen, als einen wissenschaftlichen Abenteurer, wie sie frühere Jahrhunderte wohl in Paracelsus, Becher u. a. aufzuweisen haben". Es ist ganz besonders hervorzuheben, daß in der vorliegenden Schrift durchgehends eine umsichtige und besonnene Kritik geübt wird, um Denis Papin in das rechte Licht zu stellen, „dessen Leistungen, die man überhaupt nicht recht zu würdigen gewußt hatte, rasch vergessen waren"; dagegen

„hafteten um so besser einige gelegentlich über ihn ausgesprochene tadelnde Urtheile, und so ist es gekommen, daß Papin bis zum heutigen Tage noch zu den bestverkannten Männern der Geschichte der Physik und Technik gehört". Um dies Ziel zu erreichen, hat der Verf. keine Mühe gescheut; er hat die Materialien und Beweisstücke aus den Bibliotheken Cassels, Hannovers, Leydens, Londons zusammengebracht.

Diese Materialien, die Correspondenz Papin's mit Huygens, Leibniz, Sloane, und einige andere Briefe, die zum Verständniß des Zusammenhanges eingeschaltet sind, bilden den bei weitem größten Theil der Schrift (S. 146—339). Sicherlich ist dies die Veranlassung, daß der Verf. den Titel seiner Schrift so gewählt hat: Leibnizens und Huygens' Briefwechsel mit Papin, so daß die Biographie Papin's, die diesen Briefwechsel „einleitet", gewissermaßen erst in zweiter Linie erscheint. Vielleicht wäre es besser gewesen, wenn der Verf. die letztere obenan gestellt und die Beweisstücke dazu als Anhang gegeben hätte, denn die vorhandenen Lebensbeschreibungen Papin's erfüllen eben die Ansprüche nicht, die von Seiten der Wissenschaft gemacht werden können. Gewiß hätte die Schrift dadurch nicht an Interesse verloren. Der Verf. behandelt Papin's Leben in 5 Capiteln: 1. Papin's Jugendjahre bis zur Erlangung wissenschaftlicher Selbstständigkeit. Aufenthalt in Paris, London und Venedig. 1647—1688. In diese Jahre fallen als Erfindungen Papin's eine verbesserte Construction der Luftpumpe durch die Erfindung des doppelt durchbohrten Hahnes, die erste zweistiefelige Luftpumpe, eine Windbüchse die zugleich als Compressionspumpe diente, der Digestor. 2. Die Zeit größter Productivität. Aufenthalt in Marburg. 1688—1695. Während Papin's Wirksamkeit als Professor an der Universität in Marburg gering war (seine Collegien waren leer) und ihm der Aufenthalt daselbst durch Streitigkeiten mit der dortigen französischen Gemeinde verbittert wurde, weshalb auch Papin häufig in dieser Zeit in Cassel sich aufhielt, erfand er die Centrifugalpumpe, die Uebertragung der Kraft eines Motors auf größere Entfernungen,

einen Apparat um eine Flamme unter Wasser brennen zu lassen, die erste richtige Erklärung einer von Reisel erfundenen Maschine, welche in unserer Zeit als Quecksilber- oder Wasserluftpumpe eine ausgebreitete Anwendung finden sollte, vor allem die erste Veröffentlichung der Erfindung der Dampfmaschine (in der Abhandlung: Nova methodus ad vires motrices validissimas levi pretio comparandas. Act. Erudit. Lips. August. 1690). Im Jahre 1692 geschahen zu Cassel die Versuche zur Herstellung eines Taucherschiffs. „Die Ausführung des wohl durchdachten Planes hatte mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen gehabt, die in der mangelhaften Ausbildung der damaligen Technik beruhten, aber es war gelungen, sie zu überwinden. Alles war bereit, die Maschine mittelst eines Krahnes gehoben, schwebte bereits frei über dem Fluß, da erwies sich der Krahn als zu schwach, er brach und seine Last stürzte in die Fluthen. Sie beschädigte sich so, daß Papin von weiteren Versuchen mit ihr abstehen mußte." Dies Ereigniß ist für Papin's Nachruhm verhängnißvoll geworden. Man glaubte ihn für einen leistungsunfähigen Schwindler halten zu müssen. Leibniz allein nahm ihn in Schutz. Ein wiederholter Versuch befriedigte den Landgrafen von Cassel. 3. Die Zeit der Durchführung der gefaßten Ideen. Aufenthalt in Cassel. 1695—1707. In dieser Zeit ist Papin unermüdlich mit Experimenten beschäftigt. Den Gedanken, welcher der Hochdruckmaschine zu Grunde liegt, sprach er in demselben Jahre 1698 aus, in dem der Schotte Savery auf dieselbe Idee kam. Papin wollte die Kraft des Dampfes auch zur Bewegung von Schiffen und Wagen benutzen. Im Jahre 1707 erhielt Papin seinen Abschied von dem Landgrafen, um welchen er schon früher wiederholt gebeten hatte, um nach London überzusiedeln. Er wollte sein kleines Schiff mitnehmen, auf das er für sein Fortkommen in England die größten Hoffnungen baute; es ist dies der Apparat, der Veranlassung gegeben hat zu der Annahme, Papin sey im Besitz eines Dampfschiffes gewesen, einer Sage, die immer wieder vorgebracht wird. Es war nur ein Schiff, das durch Ruderräder bewegt wurde. Papin verlor sein Schiff bei

Münden. „In dem Verlust seines Schiffes hatte sein Leben Schiffbruch gelitten." 4. Papin's letzte Bestrebungen. Dritter Aufenthalt in London. Sein Tod. Nach Verlust seines Schiffes reiste Papin zu Lande weiter. Die Hoffnungen, welche er auf die Unterstützung der Royal Society gesetzt hatte, verwirklichten sich nicht. „Es ist der härteste Kampf um's Daseyn, den er zu führen gezwungen ist, und in dem er unterliegt." Er starb vermuthlich in London in der ersten Hälfte des Jahres 1712. 5. Papin's persönliche Verhältnisse und Charakter. Sein Verhältniß zum Landgrafen Carl und zu Leibniz. Der Verf. handelt hier von Papin's Familienleben, von seinen Feinden, wobei besonders die Annahmen de la Saussaye's auf das Richtige zurückgeführt werden, von Papin's Charakter, dessen Grundzug übergroße Reizbarkeit, ächt französische Leidenschaftlichkeit war, von seinem Muth und seiner enormen Ausdauer, „mit den Hülfsmitteln der damaligen Zeit, die ihm überdies meist nur unvollkommen zu Gebote standen, seine Experimente anzustellen." „Dabei ist durch Zufall keines seiner Resultate erhalten, alle sind Früchte angestrengter, geistiger Arbeit." — Ein vorzüglich gearbeitetes Verzeichniß sämmtlicher Schriften Papin's und eine vollständige Uebersicht der Literatur über ihn, die hierauf folgen, sind als ein besonderer Vorzug der Schrift hervorzuheben.

In dieser hoch interessanten Arbeit über Papin hat der Verf. zugleich einen wichtigen Beitrag zu Leibnizens wissenschaftlichen Leistungen gegeben. Er hat hier ein Gebiet berührt, das in Leibnizens Leben noch ganz unangebaut ist: seine technischen Leistungen. „Der große Philosoph trat freilich nicht experimentirend auf, dieß überließ er Papin, aber er eignete sich die Resultate der Experimente desselben sofort an und schlug nur vor, so daß bis zu einem gewissen Grade beide zusammen arbeiteten. Staunend sehen wir den Antheil, den der Mann, welchem die Naturwissenschaft die Erfindung der Infinitesimalrechnung verdankt, auch an der Erfindung der Dampfmaschine genommen hat." Seine Briefe an Papin enthalten „neben einer Fülle der werthvollsten Aeußerungen höchst wichtige Erfindungen,

wie die des Aneroidbarometers, der calorischen Maschine u. s. w., die in der Folge längst zum zweiten Male gemacht worden sind". Der Verf. hat alles dies aus den Briefen Leibnizens entnommen; derjenige, der mit den von Leibniz hinterlassenen Manuscripten vertraut ist, weiss, dass seine Briefe nur die Resultate enthalten, wozu in seinen übrigen Manuscripten die umfassendsten Untersuchungen vorhanden sind. Diese Manuscripte werden sicherlich auch in dieser Hinsicht noch manche Ergebnisse liefern.

Zu den mitgetheilten Briefen hat der Verf. Anmerkungen hinzugefügt, in welchen er Erläuterungen über berühmte Personen und Begebenheiten giebt. Der erste Brief Papin's an Huygens de Londres ce 10. Aoust 1695 beginnt: Le gentilhomme Alleman qui vous rendra celle cy est fort entendu dans les mathematiques etc. Dieser deutsche Edelmann ist sicherlich Walther von Tschirnhaus, der mit Empfehlungen Oldenburg's an Leibniz im September 1675 in Paris eintraf.

Eisleben. C. J. Gerhardt.

Die „Lücke" in Kant's Beweis für die transscendentale Idealität von Raum und Zeit.

Eine Notiz zur Kantphilologie.

Von Prof. Gottschick,
Geistl. Inspector am Kloster U. L. Fr. in Magdeburg.

Trendelenburg's Einwurf gegen Kant, dass er für die Unmöglichkeit der objectiven Realität von Raum und Zeit keinen direkten Beweis in der transsc. Aesthetik gegeben, nur in der transsc. Dialectik bei Gelegenheit der Antinomien einen indirekten versucht habe, scheint noch heute fortzuwirken. So heisst es bei E. Pfleiderer, Kantischer Kritizismus und englische Philosophie S. 41: „so bestreitet ja schon längst Niemand mehr, dass Kant's Beweise für jene Idealität . . . . die berühmte „Lücke" haben und die blosse Idealität jener Gebilde keineswegs schon darthun". Auch Lotze, Metaphysik S. 201 flgd., wiederholt den Einwurf Trendelenburg's. — Dem gegenüber ist der Versuch, zu zeigen, dass jene „Lücke" in der transsc. Aesthetik nicht existirt, wenigstens nicht überflüssig. Ich sehe dabei von der philosophischen

Richtigkeit oder Unrichtigkeit der Kant'schen Theorie ab und beschränke mich auf eine kurze Erörterung der Fragestellung sowie der Beantwortung der aufgeworfenen Frage.

Gleich im Beginn der metaphysischen Erörterung des Raumbegriffes stellt Kant die Frage: „Was sind nun Raum und Zeit? Sind es wirkliche Wesen? Sind es zwar nur Bestimmungen oder auch Verhältnisse der Dinge, aber doch solche, welche ihnen auch an sich zukommen würden, wenn sie auch nicht angeschaut würden, oder sind sie solche, die nur an der Form der Anschauung allein haften und mithin an der subjectiven Beschaffenheit unsres Gemüthes, ohne welche diese Prädikate gar keinem Dinge beigelegt werden können? Um uns hierüber zu belehren, wollen wir zuerst den Raum betrachten" (Kr. d. r. V. ed. Kehrbach S. 51). Man wird nicht leugnen können, daß die in diesen Worten enthaltene Stellung der Frage nach dem Wesen des Raums und der Zeit in der That keine Lücke aufweist. Kant fragt, welchen Realitätswerth hat die subjective Vorstellung Raum oder Zeit? Entweder kommt ihr außer dieser selbstverständlichen Subjectivität noch objective Realität zu, oder sie ist bloß subjectiv. Im ersteren Fall müssen auf den Raum und die Zeit die metaphysischen Kategorien der Substantialität und Inhärenz angewandt werden; Raum und Zeit sind entweder selbständig existirende Substanzen oder den Dingen an sich, sey es absolut sey es in ihrer gegenseitigen Relation, zukommende Bestimmungen, d. h. sie existiren als ihnen inhärirend. Es handelt sich nun darum, ob bei der in der transsc. Aesthetik gegebenen Lösung, welche auf die Bejahung des dritten Gliedes des Trilemma hinausläuft, die ersten beiden Glieder desselben in Erwägung gezogen sind oder nicht.

Kant erörtert zunächst die Beschaffenheit der Raumvorstellung, und kommt zu dem Resultate der Apriorität und Nothwendigkeit der Raumanschauung für alle äußern Erscheinungen und der hierauf beruhenden Gültigkeit der die so beschaffene Verhältnißvorstellung Raum näher bestimmenden Wissenschaft der Geometrie von allen Gegenständen äußrer Sinne. Jetzt erhebt sich die

Frage nach dem Realitätswerthe der so beschaffenen und solche Anwendung der Geometrie ermöglichenden Raumvorstellung. Und hier folgt nun die Stelle, welche jedenfalls das Vorurtheil von der „Lücke" verschuldet hat. S. 54: „Wie kann nun eine äußere Anschauung dem Gemüthe beiwohnen, die vor den Objecten selbst vorhergeht und in welcher der Begriff der letzteren a priori bestimmt werden kann? *Offenbar nicht anders*, als sofern sie bloß im Subjecte, als die formale Beschaffenheit desselben von Objecten afficirt zu werden und dadurch unmittelbare Vorstellung derselben, d. i. Anschauung zu bekommen, ihren Sitz hat, also nur als Form des äußern Sinnes überhaupt." Das „offenbar nicht anders" sieht aus wie eine unbegründete Behauptung und die Lücke scheint unbestreitbar. Allein, daß die beiden ersten Glieder des obigen Trilemma falsch sind, daß eine objective Realität des Raumes, mag derselbe subsistirend oder inhärirend gedacht werden, undenkbar ist, ergiebt sich für Kant aus der Art, wie er in den ersten Worten dieser Stelle die Raumvorstellung auf Grund der bisherigen Erörterung characterisirt hat als „eine äußere Anschauung, die vor den Objecten selbst vorhergeht und in welcher der Begriff der letzteren a priori bestimmt werden kann". Er greift nämlich wenige Zeilen später auf diese Characteristik zurück, um die Ansicht von der objectiven Realität des Raumes als einer den Dingen an sich inhärirenden Bestimmung zu widerlegen. „Der Raum stellet gar keine Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich, oder sie in ihrem Verhältniß auf einander vor, d. i. keine Bestimmung derselben, die an Gegenständen selbst haftete, und welche bliebe, wenn man auch von allen subjectiven Bedingungen der Anschauung abstrahirte. Denn weder absolute noch relative Bestimmungen können vor dem Daseyn der Dinge, welchen sie zukommen, mithin nicht a priori angeschaut werden." Das erste Glied des Trilemma, die Behauptung der Subsistenz des Raums, findet hier noch keine Berücksichtigung, jedenfalls, weil es in dem *philosophischen* Gesichtskreise der Zeit keine Bedeutung hatte. Nur gelegentlich wird es weiterhin mit der analogen Ansicht über die Zeit zusammen nicht bloß abgewiesen, sondern zu widerlegen gesucht. Dagegen werden bei der parallelen Erörterung der Zeit alle drei Glieder zusammen geprüft. S. 60: „Die Zeit ist nicht etwas, was für sich selbst bestünde oder den Dingen als objective Bestimmung anhinge, mithin übrig bliebe, wenn man von allen subjectiven Bedingungen der Anschauung derselben abstrahirt: denn im ersten Fall würde sie etwas seyn, was ohne wirklichen Gegenstand dennoch wirklich wäre. Was aber das zweite betrifft, so könnte sie als eine den Dingen selbst anhangende Bestimmung oder Ordnung nicht vor den Gegenständen als ihre

Bedingung vorhergehen, und a priori durch synthetische Sätze erkannt und angeschaut werden. Dies letztere findet dagegen sehr wohl statt, wenn die Zeit nichts als die subjective Bedingung ist, unter der alle Anschauungen in uns Statt finden können. Denn da kann diese Form der innern Anschauung vor den Gegenständen mithin a priori vorgestellt werden.“ Es sind noch zwei Stellen übrig, in welchen die beiden ersten Glieder des Trilemma ausdrücklich in Erwägung gezogen werden. An der ersten spricht K. davon, daß allein die von ihm behauptete Ansicht, welche mit dem dritten Gliede desselben zusammentrifft, sich des Einklangs mit den Principien der Erfahrung rühmen könne: S. 64. 65.: „Dagegen die, so die absolute Realität des Raumes und der Zeit behaupten, sie mögen sie nun als subsistirend, oder nur als inhärirend annehmen, mit den Principien der Erfahrung selbst uneinig seyn müssen. Denn, entschließen sie sich zum Ersteren (welches gemeiniglich die Partei der mathematischen Naturforscher ist), so müssen sie zwei ewige und unendliche für sich bestehende Undinge (Raum und Zeit) annehmen, welche da sind (ohne daß doch etwas Wirkliches ist), nur um alles Wirkliche in sich zu befassen. Nehmen sie die zweite Partei (von der einige metaphysische Naturlehrer sind), und Raum und Zeit gelten ihnen als von der Erfahrung abstrahirte, ob zwar in der Absonderung verworren vorgestellte Verhältnisse der Erscheinungen (neben oder nach einander), so müssen sie den mathematischen Lehren a priori in Ansehung wirklicher Dinge (z. E. im Raum) ihre Gültigkeit, wenigstens die apodictische Gewißheit streiten.“ An der zweiten Stelle S. 74 weist er auf die innern Widersprüche dieser Ansicht hin: „wenn man den Raum und die Zeit als Beschaffenheiten ansieht, die ihrer Möglichkeit nach in Sachen an sich angetroffen werden müßten, und überdenkt die Ungereimtheiten, in die man sich alsdann verwickelt, indem zwei unendliche Dinge, die nicht Substanzen, auch nicht etwas wirklich den Dingen Inhärirendes, dennoch aber Existirendes, ja die nothwendige Bedingung der Existenz aller Dinge seyn müssen, auch übrig bleiben, wenn gleich alle existirenden Dinge aufgehoben werden, so kann man es dem guten Berkeley wohl nicht verdenken, wenn er die Körper zu bloßem Schein herabsetzte, ja es müßte sogar unsre eigne Existenz, die auf solche Art von der für sich bestehenden Realität eines Undinges, wie die Zeit, abhängig gemacht wäre, mit dieser in lauter Schein verwandelt werden.“

Man wird also angesichts der Thatsache, daß Kant jenes Trilemma aufgestellt und die Unvereinbarkeit seiner beiden ersten Glieder mit der Beschaffenheit der Raum- und Zeitvorstellung nicht nur behauptet, sondern ausdrücklich und direkt nachzuweisen

sich bemüht hat, nicht von einer „Lücke“ in der transsc. Aesthetik reden dürfen. Zudem ist es ersichtlich, daß Kant bei dieser direkten Widerlegung der objectiven Realität von Raum und Zeit sich keineswegs nur auf die von der Erfahrung unabhängige Ursprünglichkeit beider Vorstellungen stützt, sondern auf ihre eigenthümliche Beschaffenheit, daß sie einmal Verhältnißvorstellungen sind, und sodann ein Verhältniß bezeichnen, welches nicht der abstracte Ausdruck der einzelnen ihnen untergeordneten Verhältnisse ist, sondern die bestimmende Macht über dieselben.

Indessen ist es nicht unrichtig, daß Kant schon durch die Apriorität der Raum- und Zeitvorstellung ihre objective Realität für widerlegt gehalten hat. Das beweist die folgende Stelle aus den Prolegomenen (Werke III. Rosenkr. S. 39): „Wollte man im mindesten daran zweifeln, daß beide gar keine den Dingen an sich selbst, sondern nur bloße ihrem Verhältnisse zur Sinnlichkeit anhängende Bestimmungen seyen, so möchte ich gerne wissen, wie man es möglich finden kann, a priori und also vor aller Bekanntschaft mit den Dingen, ehe sie nämlich uns gegeben sind, zu wissen, wie ihre Anschauung beschaffen seyn müsse, welches doch hier der Fall mit Raum und Zeit ist. Dieses ist aber ganz begreiflich, sobald beide für nichts weiter als formale Bedingungen unserer Sinnlichkeit, die Gegenstände aber bloß für Erscheinungen gelten, denn alsdann kann die Form der Erscheinung, d. i. die reine Anschauung, allerdings aus uns selbst, d. i. a priori vorgestellt werden.“ Ist es nämlich durch ihre Apriorität ausgeschlossen, daß sie Producte der Einwirkungen der räumlich-zeitlichen Dinge auf das erkennende Subject sind, so bliebe zur Erklärung des Zusammenstimmens unsrer apriorischen Anschauungsform mit der objectiven Existenzform der Dinge nur das Präformationssystem übrig, die Meinung, daß unsre psychische Organisation der objectiven Beschaffenheit der Dinge correspondirend eingerichtet ist. Diese Annahme ist für Kant undenkbar, z. B. Kr. d. r. V. S. 109: „Es sind nur zwei Fälle möglich, unter denen synthetische Vorstellung und ihre Gegenstände zusammentreffen, sich auf einander nothwendiger Weise beziehen und gleichsam einander begegnen können. Entweder, wenn der Gegenstand die Vorstellung, oder diese den Gegenstand allein möglich macht.“ Die Hypothese des Präformationssystems aber erscheint ihm wissenschaftlich unzulässig, weil sie, auf eine wissenschaftliche Erklärung verzichtend, Gott in's Spiel zieht. Er spricht sich darüber am unzweideutigsten in dem bekannten Briefe an Marcus Herz vom 21. Febr. 1772 so aus: „Der deus ex machina ist in der Bestimmung des Ursprungs und der Gültigkeit unsrer Erkenntnisse das Ungereimteste, was man nur wählen kann“ (vgl. W. W. ed. Rosenkranz III S. 37 sq.).

Bibliographie.

H. Ahrens: Encyclopédie juridique ou Exposition organique de la science du droit privé, publique et international sur les bases de l'éthique. Traduit de l'Allemand etc. par A. Chauffard. 2 vols. Paris, Thorin, 1881.
K. Althaus: Von der Ueberzeugung, insbesondre der religiösen. Eine Rede. 3. Aufl. Leipzig, O. Wigand, 1881 (1 M.).
C. Amari: Guerra e Civiltà. Discorso. Catania, 1881.
Aristotle: The Metaphysics, Book I. Translated etc. By a Cambridge Graduate. London, Macmillan, 1881.
Artemidoros' aus Daldis Symbolik der Träume. Uebersetzt und mit Anmerkungen begleitet von F. S. Krauß. Wien, Hartleben, 1881 (4 M.).
G. B. Barco: Aristotele, dell' Anima vegetativa e sensitiva. Saggio d'interpretazione. Torino, 1881.
E. Bernheim: Geschichtsforschung und Geschichtsphilosophie. Göttingen, Peppmüller, 1881 (2 M.).
A. Bertrand: L'aperception du corps humain par la conscience. Paris, Baillière, 1881.
H. J. Beyda: Das Unendliche was es den Philosophen und was es den Mathematikern bisher gewesen und wie es sich mathematisch darstellt. Bonn, Minde, 1881 (1,50).
R. Bobba: La Logica induttiva e formale comparata all' organo di Aristotele. Torino, 1881.
S. Bonaventurae Breviloquium. Opera et studio, A. M. a Vicetia. Editio 2. Freiburg, Herder, 1881 (12 M.).
G. Borries: Ueber den Pessimismus als Durchgangspunkt zu universaler Weltanschauung. Inaug.-Dissertation, Leipzig, 1881.
L. Bresson: Idées modernes. Cosmologie, Sociologie. Paris, Reinwald, 1881.
L. Büchner: Mind in Animals. Translated etc. by A. Besant. London: Free thought Publishing Comp. 1881.
C. Butzki: De Ἕξει Aristotelica. Dissertatio inauguralis. Halle, 1881.
W. Camerer: Versuche über den Raumsinn der Kinder. Separatabdruck aus der Zeitschrift für Biologie Bd. XVII.
G. Canestrini: La teoria di Darwin criticamente esposta. Milano, Dumolard, 1881.
E. Caro: La philosophie de Goethe. 2me édition. Paris, Hachette, 1881.
—— ——: Le Pessimisme au XIXe siècle (Leopardi, Schopenhauer, Hartmann). 2me édition. Ibid. 1881.
P. E. Castagnola: Istituzioni di Belle Lettere. Libro III. Del Bello. Firenze, 1881.
G. Cimbali: Spedalieri. Discorso. Napoli, G. de Angelis, 1880.
J. Cleland: Evolution, Expression, and Sensation. London, MacLehose, 1881.
W. L. Collins: Butler. (Philosophical Classics.) London, Blackwood, 1881.
A. Comte: La philosophie positive résumée par Jules Rig. 2 vols. Paris, J.-B. Baillière, 1881.
E. R. Conder: The Basis of Faith. New Edition. London, Hodder, 1881.
Correspondance d'un Sceptique et d'un Croyant. Basel, Georg, 1881 (2 M.).
Ch. Cuissard: Documents inédits sur Abélard, tirés des manuscrits de Fleury-sur-Loire. Orléans, Colas, 1881.
A. Daniel: Die Bedeutung der materiellen Leiblichkeit in dem Weltplane Gottes. Eine heterodoxe Studie. Heidelberg, Winter, 1881 (2 M.).
Danover: De l'esprit moderne ou essais d'un nouveau discours sur la méthode. Paris, Baillière, 1881.
Dr. Decès: Science et vérité. Paris, Plon, 1881.
F. Delpino: Il materialismo nella Scienza. Discorso. Genova, 1881.

Dr. Drake: Beiträge zu einer Seelenlehre vom ethnographischen Standpunkte aus. Trier, Lintz, 1881 (1 M.).
J. Duboc: Der Optimismus als Weltanschauung und seine religiös-ethische Bedeutung für die Gegenwart. Bonn, Strauß, 1881 (7 M.).
P. St. Duncan: Conscions Matter, or the Physical and the Psychical universally in Causal Connexion. London, Bogue, 1881.
F. W. Edgeworth: Mathematical Psychics. London, Paul, 1881.
A. Elter: De Joannis Stobaei codice Photiano. Bonn, Strauss, 1881 (2 M.).
J. A. Farrer: Adam Smith. (English Philosophers.) London, Low, 1881.
Ferraz: Nos devoirs et nos droits. Paris, Didier, 1881.
Dr. de Souza Bandeira Filho: Rosmini e a sociedade brazileira (Revista Brazileira). Rio de Janeiro, 1881.
C. L. Fischer: Ueber den Pessimismus. Frankfurt a. M., Fösser, 1881 (40 Pf.).
Th. Fowler: Francis Bacon. (English Philosophers.) London, S. Low, 1881.
J. H. Franke: Die Wissenschaft vom physischen, geistigen und socialen Leben auf der Grundlage einer einheitlichen Weltanschauung. Berlin, Grieben, 1881 (4 M.).
A. C. Fraser: Berkeley. (Philosophical Classics.) London, Blackwood, 1881.
B. Gamucci: Perché i Greci antichi non progredirono nell' armonia. Firenze, 1881.
A. Gilliot: Etudes historiques et critiques sur les religions et institutions comparées. 1re partie: Les origines. Paris, Baillière, 1881.
G. Glogau: Ziel und Wesen der humanistischen Bildung. Vortrag. Zürich, Schmidt, 1881 (1 M.).
Grant Allen: The Evolutionist at Large. London, Chatto, 1881.
C. Gutberlet: Lehrbuch der Philosophie. 3. Thl. Die Psychologie. Münster, Theissing, 1881 (3,60).
M. Guyau: Vers d'un philosophe. Paris, Baillière, 1881.
A. Hayen: L'être social. Paris, Baillière, 1881.
C. F. Heman: Die Erscheinung der Dinge in der Wahrnehmung. Eine analytische Untersuchung. Leipzig, Hinrichs, 1881 (3 M.).
Herder's Sämmtliche Werke. Herausg. von Suphan. Bd. 27. Berlin, Weidmann, 1881 (4 M.)
L. Hoffmann: Thier-Psychologie. Stuttgart, Schickhardt & Ebner, 1881 (2,80).
A. W. Holmes-Forbes: The Science of Beauty. An Analytical Inquiry into the Laws of Aesthetics. London, Trübner, 1881.
W. v. Humboldt: Epistula a C. Diltheyo edita et illustrata. Göttingen, Dieterich, 1881 (80 Pf.).
V. Jeanvrot: De l'Origine et des Principes des lois d'après Thomas Hobbes. Paris, Cotillon, 1881.
J. Kaines: Seven Lectures on the Doctrine of Positivism. London, Reeves, 1881.
R. Kalischeck: Ueber die drei in der Ethik behandelten Formen des Erkennens. Inaug.-Dissertation, Leipzig, 1881.
J. Kant: Der Streit der Facultäten. Text der Ausgabe von 1798. Leipzig, Reclam, 1881 (20 Pf.).
F. Kirchner: Ueber die Nothwendigkeit einer metaphysischen Grundlage der Ethik. Im Programm der K. Realschule zu Berlin, 1881.
F. J. Latimer: Immediate Perception as Held by Reid and Hamilton Considered as a Refutation of the Scepticism of Hume. Inaugural-Dissertation, Leipzig, 1880.
E. Laveleye: Le socialisme contemporain. Paris, Baillière, 1881.
Dr. P. Leblois: Etude sur la volonté et le libre arbitre, suivie de dissertations biologiques. Paris, J.-B. Baillière, 1881.

Leibniz: La monadologie. Nouvelle édition. Par D. Nolen. Paris, Baillière, 1881.
J. Lepsius: Johann Heinrich Lambert. Eine Darstellung seiner kosmologischen und philosophischen Leistungen. München, Ackermann, 1881 (4 M.).
C. Letourneau: La sociologie d'après l'ethnographie. Paris, Reinwald, 1880.
A. Lévy: Morceaux choisis des philosophes allemands modernes, avec notes etc. Paris, Baillière, 1881.
Locke's Conduct of the Understanding. Edited with Introduction etc. by T. Fowler. Oxford, Clarendon Press, 1881.
C. Loomans: De la connaissance de Soi-même. Essai de psychologie analytique. Bruxelles, Muquardt, 1881.
G. Luz: Gott, Welt, Unsterblichkeit. Drei populäre Vorträge. Basel, Schweighäuser, 1881 (2,40).
J. Mainzer: Die kritische Epoche in der Lehre von der Einbildungskraft aus Hume's und Kant's theoretischer Philosophie nachgewiesen. Jena, Frommann, 1881 (3 M.).
N. Malebranche: De la recherche de la vérité. Nouvelle édition avec notes et introduction par Fr. Bouillion. 2 vols. Paris, Garnier, 1881.
F. Masci: Le forme dell' intuizione. Chieti, V. Raffaele, 1881.
A. Matinée: Heraclite d'Ephèse. Paris, Hachette, 1881.
J. Minor: Johann Georg Hamann in seiner Bedeutung für die Sturm- und Drangperiode. Frankfurt a. M., Rütten & Loening, 1881 (1,60).
W. Moeller: Ueber die Religion Plutarch's. Rede zum Antritt des Rectorats 2c. Kiel, Universitäts-Buchhandlung, 1881.
W. H. S. Monck: Sir William Hamilton. (English Philosophers.) London, Low, 1881.
Morlais (l'abbé): Etude sur le Traité du libre arbitre de Vauvenargues. Paris, Thorin, 1881.
K. Mühlhäuser: Die Zukunft der Menschheit. Heilbronn, Henninger, 1881 (1,20).
F. M. Müller: Lectures on the Science of Language. New Edition, thoroughly Revised. 2 vols. London, Longmans, 1881.
— —: Selected Essays on Language, Mythology, and Religion. Ibid. 1881.
F. A. G. Mullachius: Fragmenta philosophorum graecorum collegit, recensuit, vertit, annotationibus et prolegomenis illustravit etc. Vol. III. Paris, Didot, 1881.
G. Neudecker: Das Grundproblem der Erkenntnißtheorie. Eine philosophische Studie. Nördlingen, Beck, 1881 (1,50).
F. Nippold: Die Theorie der Trennung von Kirche und Staat geschichtlich beleuchtet. Rectoratsrede. Bern, Wyß, 1881 (1,50).
Ollivier: Ni Religion, ni Dieu, ou l'athéisme justifié par la philosophie et la science. Aix, 1881.
A. Patin: Quellenstudien zu Heraklit. Pseudohippokratische Schriften. Würzburg, Stahel, 1881 (80 Pf.).
E. Pelletan: La loi du progrès. Le monde marche. 6me edition. Paris, Baillière, 1881.
A. Pietscher: Entstehung und Inhalt des Rechts. Ein Vortrag. Dessau, Barth, 1881 (50 Pf.).
E. Pfleiderer: Kantischer Kriticismus und englische Philosophie. Eine Beleuchtung des deutsch-englischen Neu-Empirismus der Gegenwart als Beitrag zum Centenarium der Kritik der reinen Vernunft. Halle, Pfeffer, 1881 (3 M.).
The Platonist, a Monthly Periodical, Devoted chiefly to the Dissemination of the Platonic Philosophy. T. M. Johnson, Osceola, Mo. 1881.

Platonis Opera quae feruntur omnia. Ed. M. Schanz. Vol. VIII: Gorgias. Meno. Leipzig, Tauchnitz, 1881 (5 M.).
E. T. Poselger: Aristoteles' mechanische Probleme. Hannover, Schmorl, 1881 (80 Pf.).
E. Reich: Das Leben des Menschen als Individuum. Die Leibes- und Seelenbeschaffenheit der menschlichen Persönlichkeit und deren Beziehung zur Gesundheit und Wohlfahrt im gesellschaftlichen Zusammenleben. Berlin, Hempel, 1881 (7 M.).
W. von Reichenau: Die monistische Philosophie von Spinoza bis auf unsre Tage. Gekrönte Preisschrift. Köln, Mayer, 1881 (7 M.).
W. Reuter: Lessing's Erziehung des Menschengeschlechts. Darlegung des Gehalts und Zwecks ꝛc. Leipzig, Hinrichs, 1881 (1,60).
Roisel: La substance. Essai de philosophie rationnelle. Paris, Baillière, 1881.
W. Roux: Der Kampf der Theile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmäßigkeitslehre. Leipzig, Engelmann, 1881 (4 M.).
H. Schmidt: Das Verhältniß der christlichen Glaubenslehre zu den andern Aufgaben akademischer Wissenschaft. Gotha, Perthes, 1881 (80 Pf.).
J. H. Schmick: Ein Wissen für einen Glauben. Naturstudien, den Zweifelnden zur Beruhigung vorgelegt. 2. Aufl. Leipzig. Reißner, 1881 (1,50).
H. v. Stein: Ueber die Bedeutung des dichterischen Elements in der Philosophie des Giordano Bruno. Habilitationsschrift, Halle, 1881.
D. Stössel: Salomon Ben Gebirol als Philosoph und Förderer der Kabbala dargestellt. Inaug.-Dissertation, Leipzig, 1881.
The Student's Dream. (A Horoscop of Mental Growth etc.) Chicago, Jansen, 1881.
J. Sully: Illusions. London, K. Paul, 1881.
Thomae Aquinatis De veritatis catholicae fidei contra gentiles libri IV. Editio 2. Luxemburg, Brücke, 1881 (4 M.).
P. E. Tulelli: Dei sistemi morali e della loro possibile riduzione intorno della Morale indipendente, studio critico. Napoli, 1881.
E. B. Tylor: Anthropology: an Introduction to the Study of Man and Civilization. London, Macmillan, 1881.
A. Valdamini: Esposizione critica del sistema filosofico di Marco Wahltuch. Firenze, 1881.
J. Venn: Symbolic Logic. London, Macmillan, 1881.
L. Viardot: Libre examen: apologie d'un incrédule. 6e édition. Paris, Reinwald, 1881.
A. Vogel: Systematische Encyklopädie der Pädagogik. Eisenach, Bacmeister, 1881 (4 M.).
B. A. Wagner: Lessingforschungen nebst Nachträgen zu Lessing's Werken. Berlin, Müller, 1881 (3 M.).
O. Waldeck: Grundzüge der wissenschaftlichen Pädagogik und das akademische Seminar. Leipzig, Mutze, 1881 (1 M.).
W. Watson: Kant and his English Critics. London, MacLehose, 1881.
Zeichen der Zeit. Eine Monatsschrift für Religion, Philosophie und Gesellschaft in ihrer Zusammengehörigkeit. Von Chronik. 4. Jahrgang, 1. Heft. Berlin, Ißleib, 1881 (1,50).
Zeller: Ueber zwei von Hrn. Professor Gerhardt in Eisleben neu aufgefundene Leibnizische Manuscripte. Monatsbericht der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, September & October, 1880. Berlin, Dümmler, 1881.
Ziegler: Lehrbuch der Logik. 2. Aufl. Bonn, Strauß, 1881 (1,80).
G. Zillgens: De praedicamentorum quae ab Aristotele auctore categoriae nominabantur fonte atque origine. Würzburg, Stahel, 1881 (60 Pf.).

Druck der Heynemann'schen Buchdruckerei in Halle.
(J. Fricke & F. Beyer).

Zur Kritik der Kantischen Erkenntniß-theorie

von Dr. Th. Weber,
Professor an der Universität Breslau.

(Erste Hälfte.)

„Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich Alles unterwerfen muß", denn „unverstellte Achtung bewilligt die Vernunft nur demjenigen, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können." Kant.

Fr. Paulsen hat in der Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie (V. Jahrgang, 1. Heft, 1881) eine 96 Seiten umfassende Abhandlung unter dem Titel: „Was uns Kant seyn kann?" veröffentlicht, in welcher der Leser ein metaphysisch-religiöses Glaubensbekenntniß verzeichnet findet, dessen Haupt- und wesentlichste Sätze ohne Zweifel nicht bloß als der Ausdruck der Ueberzeugung des Verfassers, sondern als der einer großen Zahl unserer Zeitgenossen müssen betrachtet werden.

Paulsen theilt die in den Kreisen der heutigen Philosophirenden weit verbreitete Ansicht, daß „die Kantische Philosophie den Beruf habe, die Grundlage unserer künftigen Philosophie zu seyn". (S. 22.) Allein schon der Ausdruck: „Grundlage", mit welchem Paulsen das Verhältniß der Kantischen Leistungen zur Philosophie der Zukunft bezeichnet, weist deutlich genug darauf hin, daß er jene keineswegs als einen Palast ansieht, der in seiner alten Gestalt und Beschaffenheit einfach wieder herzustellen sey, um sich in demselben für ewige Zeiten wohnlich einzurichten. Vielmehr nimmt Paulsen an Kant's Lehrgebäude zahlreiche und durchgreifende Veränderungen vor und vor allem ist er bemüht, „Kant's Lehre vom Primat der practischen Vernunft vor der theoretischen, die in dem Schematismus der Kritik etwas verdorrt ist", dadurch annehmbarer und genießbarer zu machen, daß er sie nach seinem Ausdrucke „in eine lebendige Anschauung

zurückübersetzt". (S. 65.) Mit dieser Uebersetzung des neuesten Interpreten des großen Königsberger Philosophen wollen wir unsere Leser zunächst bekannt machen.

Der wesentliche Inhalt von Kant's practischer Philosophie wird auf drei „Glaubensartikel" reducirt, die also lauten: „Freiheit als Vermögen, Wirkungen in der Erscheinungswelt absolut anzufangen; Unsterblichkeit als Leben nach dem Tode, wo Glückseligkeit nach dem Maaß der Würdigkeit ausgetheilt wird; Gott als Handhaber dieser ausgleichenden Gerechtigkeit." Nachdem Paulsen zuvor noch bemerkt, daß man an der Behandlungsweise dieser Gegenstände bei Kant öfters gegründeten Anstoß nehmen könne, da es nicht selten scheine, als wenn die Kritik der reinen Vernunft an ihnen spurlos abgeglitten sey (S. 65), geht er in längerer Ausführung dazu über, den wahren Gehalt und Werth jener Glaubensartikel seinen Lesern deutlich zu machen. Er sagt (S. 66 fg.):

„Was zunächst die Idee der Freiheit betrifft, so ist über ihre Ungeeignetheit, in dem obigen Sinne Glaubensartikel zu seyn, wohl am meisten Uebereinstimmung. Freiheit ist ein empirischer Begriff, er bedeutet ein Vermögen durch Wollen Ursache seiner Entschlüsse und Handlungen zu seyn, auch des Entschlusses, seinen ganzen Lebenswandel, seine Gewohnheiten so oder so einzurichten oder zu verändern. Daß so etwas in der Erfahrungswelt stattfinde, daran ist niemals gezweifelt worden. Eine Entwicklungsgeschichte des seelischen Lebens würde zeigen, wie die Freiheit allmälig erwachsen ist; das Thier hat keine Freiheit, kein Selbst, es ist Durchgangspunkt für Naturprocesse; Empfindungen erregen die Begierde und bestimmen unmittelbar das Thun. Im Menschen findet durch die allmälige Entwickelung des Intellects statt, was man ein Heraustreten aus dem Naturproceß ganz füglich nennen kann; aus Empfindungen werden Vorstellungen, es findet Besinnen, Ueberlegen und Entschließen statt und zuletzt ein zusammenhängendes Handeln aus Entschlüssen. Jede Steigerung der Cultur ist eine Steigerung der Freiheit in diesem Sinne, d. h. der Unabhängigkeit vom Natur-

verläuft zu Gunsten der Abhängigkeit vom eigenen Willen. Ob das Wollen selbst wieder eine Ursache habe oder ursachlos sey, ist eine Frage, die mit den üblichen Mitteln empirischer Forschung entschieden werden kann und ja wohl hinlänglich entschieden ist: daß der ganze Mensch und jedes Stück seiner leiblich-geistigen Gestalt bestimmt sey durch Ursachen, und zwar durch Ursachen, die jenseits seines Selbst liegen, darüber ist kein Zweifel möglich. Er wird aus einem Volk und einer Zeit geboren. Daß der freie Wille zu diesem Wesen nun noch als ein besonderes Vermögen hinzukomme, ist eine gänzlich phantastische Vorstellung. Ueber alles dieses war auch Kant nicht im Unklaren; für die wissenschaftliche Betrachtung ist das geistige Leben ein Mechanismus, so gut wie irgend eine körperliche Maschinerie, nur unendlich complicirter. Aber, sagt er, der Mensch ist nicht bloß als Sinnenwesen, sondern auch als Ding an sich, nicht bloß als empirischer, sondern auch als intelligibler Character anzusehen. Gewiß, nichts ist auf dem Boden dieser ganzen Philosophie berechtigter, als diese Entgegensetzung. Aber auch nichts unberechtigter, als dann den intelligiblen Character als Ursache von Wirkungen in der Erscheinungswelt vorzustellen, sey es immerhin bloß in practischer Absicht: das ist absurd. Man kann nur sagen: der zeitliche Verlauf, den wir ein Menschenleben nennen, kann auch gedacht werden als unzeitlich gesetzt in der unzeitlich gedachten, aber für uns nicht anschaubaren, deßhalb intelligibel genannten Welt; und in dieser Welt findet nicht statt, was wir in der empirischen verursachen nennen. Zu einer unbedingten Existenz kann es übrigens auch hier das Individuum nicht bringen; unbedingt zu seyn, ist das Vorrecht des Alls oder Gottes."

Der Kern dieser Auseinandersetzung über die Freiheit gegen die Freiheit liegt offenbar in den Worten: der ganze Mensch und jedes Stück seiner leiblich-geistigen Gestalt ist bestimmt durch Ursachen, und zwar durch Ursachen, die jenseits seines Selbst liegen, darüber ist kein Zweifel. Das heißt die Freiheit einfach beseitigen und für unmöglich erklären. Wir

unsererseits gestehen, daß wir gegen dieses Beginnen, trotzdem es für ein unbezweifelbares ausgegeben wird, die allerstärksten Zweifel hegen und wir sind sogar der Ansicht, daß Paulsen viel zu wenig in die Natur und Beschaffenheit des (menschlichen) Geistes eingedrungen, um über Freiheit oder Unfreiheit desselben ein gewichtiges Wort mitreden zu können. Doch da es uns hier nur darum zu thun ist, Paulsen's Ansichten der in Rede stehenden Gegenstände mitzutheilen, nicht dieselben auf ihren wissenschaftlichen Werth zu prüfen, so wenden wir uns von nun an demjenigen zu, was er über Unsterblichkeit berichtet. Es lautet (S. 67 fg.):

„Unsterblichkeit erscheint bei Kant gewöhnlich, wie in der gemeinen Vorstellung, als Leben nach dem Tode, von dem man also sagen kann, daß es in einem bestimmten Jahr unserer Zeitrechnung, im Todesjahr etwa, oder nach irgend einem beliebigen Zeitintervall anfängt, um dann in's Unbegränzte fortzudauern. Jedem, der sich über die Vorstellungsweise der Imagination überhaupt erhoben hat, ist der Glaube an Unsterblichkeit in dieser Sensificirung unmöglich. Ein zweimaliges Leben der Seele in der Zeit, ein kurzes und nachher ein langes, ist so unannehmbar als ein zweimaliges Leben des Fleisches. Sondern wieder kann man nur sagen, was oben gesagt wurde: das zeitliche Leben ist Erscheinungsform eines an sich nicht zeitlichen Daseyns; dieses spiegelt sich in unserm empirischen Bewußtseyn als eine zeitliche Reihenfolge, wie dem Auge ein bewegter Punkt als Linie erscheint. Und so mag man dem zeitlichen Leben das ewige Leben entgegensetzen, nicht als eine Fortsetzung dieses Lebens, sondern als eine andere Ansicht dieses Lebens. Der Mensch, der für unsere empirische Betrachtung entsteht und vergeht, kann und muß andererseits betrachtet werden sub specie aeternitatis, als ewiger Theil bestehend in dem ewigen Weltinhalt. Diese andere Ansicht ist für uns unvollziehbar. Man mag aber sagen, daß die empirische auf sie hindeutet und gleichsam sich nach ihr streckt: entscheidet der Ort eines Wesens in der Zeit über seine Wirklichkeit? ..... Die Gegenwart ist eine

scharfe Schneide, in ihr kann Nichts seine Wirklichkeit ausbreiten. Also, mag man sagen, die Zeit afficirt nicht die Wirklichkeit, sie gehört bloß zur Vorstellung der Wirklichkeit. — Ob dem ewigen Leben (aber auch) ein ewiges Selbstbewußtseyn entspricht? Kann jene andere Ansicht von unserm Wesen realisirt werden? Es ist vergeblich, solche Fragen aufzuwerfen..... Anders, wird noch versichert, meinte doch auch im Grunde der sich selbst verstehende Glaube die Ewigkeit nie: sie sey das Gegentheil der Zeit, nicht aber ein irgendwie langer Zeitverlauf. In der Ewigkeit findet Entstehen und Vergehen, überhaupt Veränderung nicht statt; nun, was ist Zeit ohne Veränderung? Kant war hierüber gewiß am wenigsten in Zweifel."

Eine ähnliche Umdeutung, wie hier „die gemeine Vorstellung" der Unsterblichkeit als des Fortlebens des persönlichen Menschengeistes nach dem Tode des Leibes erfährt, nimmt Paulsen auch mit dem Begriffe oder der Idee „Gottes" vor. Auch das hierüber von ihm Vorgetragene wollen wir in einem wörtlichen Auszuge noch mittheilen. Er schreibt (S. 69 fg.):

„In derselben Weise kann auf dem Boden der kritischen Philosophie der Begriff Gottes nur gefaßt werden als die Welt gedacht sub specie aeternitatis. Wer Gott, nach dem Modell eines Uhrmachers, vorstellt als ein Wesen neben der Welt, wie jener neben der Uhr ist, wirkend auf die Welt nach vorgefaßten Absichten, die zunächst als leere Ansichten vorhanden sind: der zieht Gott in die Sinnenwelt als Sinnenwesen hinein; er macht ihn zu einem Theil der Welt, wie es die Götzen immer waren. Und von Götzen, seyen ihrer viele oder bloß einer, behauptet jener Kosmograph mit gutem Grund, daß er das Weltall durchforschend, ihren Finger nirgend gefunden habe: sie sind bloß in der Imaginationswelt. Gott dagegen muß gedacht werden als ens realissimum, in seinem Wesen beschließend, nicht auf sinnliche Weise in Raum und Zeit, allen Werth und alle Wirklichkeit, und neben ihm ist kein Wirkliches. Wie es in ihm sey, und wie Vieles im Einen seyn könne, ob und wie Selbstbewußtseyn dem Allwesen beiwohne, das sind unbeantwortbare

Fragen; in unsere Anschauung fällt Gott eben nicht als einiges und ewiges Wesen, sondern als räumlich-zeitliche Welt." Aber, so wird von Paulsen selbst eingewandt: Verlieren damit die in Rede stehenden Ideen nicht ihren Werth für das Gemüthsleben"? Ihm scheint nicht, wofern man denselben nur folgende Deutung geben will. „Die Vorstellung des ewigen Lebens unter der Form eines zeitlichen Lebens nach dem Tode und ebenso die Vorstellung Gottes als allweisen, allgerechten, allgütigen Herrschers über alle Wirklichkeit ist Symbol für die unvollziehbaren Gedanken der Ewigkeit, Einheit, Vollkommenheit. Ein Symbol hat nicht Bedeutung durch das, was es ist, sondern durch das, was es repräsentirt.... Sinnlich und wörtlich genommen sind jene Vorstellungen dem wissenschaftlich denkenden Bewußtseyn unannehmbar... Als Symbole dagegen liegen sie .... außerhalb der Sphäre der wissenschaftlichen Betrachtung; dem empfänglichen Gemüth aber bleiben sie werthvolle und wohlthätige Erregungsmittel des gesteigertsten Empfindungslebens." Und mit dieser Auffassung glaubt Paulsen noch „in Kant's Meinung zu bleiben".

Das also wäre das Resultat, zu welchem die Philosophie Kant's auf practischem Boden einen Jeden drängte, der den Muth der Consequenz besäße und auf ein wissenschaftliches Denken nicht Verzicht thun wollte. Eine Freiheit, die im Grunde keine ist, und die nothwendiger Weise für den Menschen jede Verantwortlichkeit und sittliche Zurechnungsfähigkeit aufhebt, eine Unsterblichkeit und ein Gott, die nur als Symbole noch eine Bedeutung haben, während der Sinn, der jenen Ausdrücken von dem gewöhnlichen Bewußtseyn beigelegt wird, ohne alle Umstände in das Bereich der unvollziehbaren, phantastischen Vorstellungen gehören soll, — diese Trümmer, sage ich, sind es, in welche Kant's practische Philosophie von seinen heutigen Anhängern und Verehrern zerschlagen wird und welche man als das einzige Nothdach ausgibt, das die theoretische Philosophie Kant's zu tragen noch im Stande sey. Zugleich geben sich diese und ähnliche Behauptungen gern und mit großer Zuversicht als

unantastbare, unbezweifelbare Wahrheiten aus. Daß der ganze Mensch durch Ursachen bestimmt sey, die jenseits seines Selbst liegen, darüber, meint Paulsen, ist kein Zweifel möglich. Der Glaube an Unsterblichkeit in „der gemeinen Vorstellung" ist Jedem unmöglich, der „sich über die Vorstellungsweise der Imagination überhaupt erhoben hat"; eine Unsterblichkeit als persönlich-geistiges Leben nach dem Tode ist „unannehmbar". Endlich existirt auch Gott als das der Welt transscendente, persönliche, absolute Realprincip nur „in der Imaginationswelt"; er kann nur noch gefaßt werden als „ens realissimum", als „das Allwesen", das alle Wirklichkeit in sich beschließt, mit einem Worte: als die Welt oder das All, dasselbe nur nicht in Zeit und Raum ausgedehnt, sondern sub specie aeternitatis angeschaut.

Bekanntlich sagt ein altes Sprichwort, es sey überall dafür gesorgt, daß die Bäume nicht in den Himmel wachsen. Dasselbe dürfte denn doch auch gegenüber den eben geschilderten Zuständen im Gebiete der Wissenschaft seine schon oft bewährte Wahrheit noch nicht verloren haben. Schon um des Widerspruches willen, in welchem die von Paulsen vorgetragenen Ansichten zur Erfahrung und zum Leben stehen, fordern sie den denkenden Geist, der sich nicht einen neuen Glauben will octroyiren lassen, welcher inhaltlich ohne allen Zweifel viel schlechter ist als der alte, zur Kritik heraus. In erhöhtem Maße geschieht dieß noch dadurch, daß jenes neue Glaubensbekenntniß den Muth hat, sich als das unantastbare und unbezweifelbare Resultat der Wissenschaft zu präsentiren. Da müßte man doch an dem Denkgeiste des Menschen und seiner Befähigung zum Betriebe der Wissenschaft geradezu verzweifeln, wenn derselbe solchem Selbstvertrauen gegenüber sich nicht veranlaßt sehen sollte, vor allem einmal nach der Grundlage zu forschen, über welcher der neue Glaube aufgeführt wird, um sich davon zu vergewissern, ob dieselbe denn von solcher Güte und Beschaffenheit sey, daß sie dem babylonischen Thurme über ihr eine Garantie seiner Dauer und die Sicherheit vor Sprung und Riß irgendwie verbürgen könne.

Und in der That! es ist nicht schwer, jene Grundlage auch in Paulsen's Abhandlung zu entdecken.

Paulsen geht von der Behauptung aus (vergl. S. 24 fg.), daß die Wissenschaft die Welt als einen in Raum und Zeit ausgespannten Verlauf von Ereignissen zeige, zwischen denen regelmäßige Beziehungen des Zusammen und Auseinander stattfinden. Diese Ereignisse unterscheiden sich in zwei Arten, in Bewegungsvorgänge und Bewußtseynsvorgänge; deren Beziehung zu einander ein altes Problem sey, das die Wissenschaft zwar zu lösen suche, aber noch nicht mit einstimmiger Entscheidung gelöst habe. Allein, fährt Paulsen wörtlich fort, „hinter den Ereignissen, mit denen die Wissenschaft sich beschäftigt, steht die gewöhnliche Meinung nun erst die eigentliche Wirklichkeit: Dinge, woran sich die Ereignisse begeben, mit Kräften, wodurch sie dieselben bewirken, Seelen mit geistigen Kräften und Körper mit Bewegungskräften. Die Philosophie, welche ihr Geschäft überall damit beginnt, die gemeinen Vorstellungen begrifflich zu formuliren und (zu) systematisiren, hat unter dem Namen von Substanzen jene Dinge den Ereignissen und Kräften als Accidenzen entgegengesetzt und mit der Fassung und Begreifung ihrer Natur sich große Mühe gegeben. Es war vergebliche Mühe. Es stellte sich immer wieder als unmöglich heraus, die Substanzen, die in sich seyn und durch sich begriffen werden sollten, anders als durch die Kräfte, die an ihnen hängen, und wieder die Kräfte anders, als durch die Ereignisse, welche durch sie erst Wirklichkeit erhalten sollten, zu begreifen. Die Ereignisse blieben das erste Wirkliche; was Kräfte ohne Ereignisse, was Substanzen ohne Kräfte seyen, ließ sich auf keine Weise sagen, und ebenso wenig, was wirken und anhangen oder tragen sey, wenn man nicht Beziehungen zwischen Ereignissen mit diesen Namen bezeichnet. Die Naturwissenschaften haben daher längst aufgehört, den Substanzen und Kräften nachzufragen, was sie seyen und wie sie sich bethätigen; sie suchen lediglich die Gesetze der Bewegungen. Die Psychologie hat die Frage nach dem Wesen und den Kräften der Seele schwerer aufgegeben, vermuthlich weil

ihr das Auffinden fruchtbarer Gesetze auf dem so außerordentlich complicirten Gebiete weniger gelang. Doch kann wohl gegenwärtig die Frage nach dem Wesen oder eigentlichen Was der Seele einigermaßen für antiquirt gelten, wenn man nämlich darunter nicht die durchaus verständige und verständliche Frage nach der Beziehung von Bewußtseynsvorgängen zu Bewegungsvorgängen versteht. Und auch die Seelenvermögen als Erklärungsgründe der Ereignisse haben ihre Rolle ausgespielt. In Wirklichkeit ist es vielleicht gerade an den Vorstellungen und Empfindungen und Gefühlen am leichtesten, sich davon zu überzeugen, daß Substanzen und Kräfte nicht besondere Wirklichkeiten neben den Ereignissen, sondern Auffassungskategorien sind. Eine Empfindung ist ein Wirkliches, das sich schlechterdings nicht an ein Seelending angeheftet, aus einer Seelenkraft hervorfließend vorstellen läßt; das empfindet jeder, der mit dem Versuch der Anhängung Ernst macht. Aber sie kommt nicht isolirt in der Wirklichkeit vor, sondern tritt stets in einer Gruppe von geistigen Ereignissen auf; sie erscheint insofern als ein Zugehöriges zu einem größern Ganzen, wie ein Ton in einem Musikstück; und das ist es, was wir ganz füglich so ausdrücken: in der Seele sey eine Empfindung."

Diese Auseinandersetzung — und das ist ohne Weiteres an ihr zu loben — läßt an Bestimmtheit und Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Die Wissenschaft unserer Tage kennt und anerkennt nur noch ein einziges Wirkliche: Vorgänge oder Ereignisse, welche selbst wieder zweierlei Art sind: Bewegungs- und Bewußtseynsvorgänge. Zwar nimmt „die gewöhnliche Meinung" außer dieser Wirklichkeit noch eine andere von dieser als solcher verschiedene an: Kräfte und Substanzen, in denen sie erst die Möglichkeitsgründe für jene Bewegungs- und Bewußtseynsvorgänge erblickt, und von welchen sie die letzteren daher in bestimmten Abhängigkeitsverhältnissen zu denken sich veranlaßt sieht. Die Wissenschaft ist hierin der gewöhnlichen Meinung Jahrhunderte, ja man kann sagen, Jahrtausende lang gefolgt; sie hat sich „mit der Fassung und Begreifung der Natur

jener Substanzen und Kräfte große Mühe gegeben". Aber endlich ist der Wissenschaft nach langem fruchtlosen Suchen ein Licht aufgegangen, daß es mit den vorgeblichen Kräften und Substanzen überhaupt nichts sey, daß sie überall nirgendwo existiren und daß daher die Nachfrage nach ihnen von dem Markte der Wissenschaft ein für allemal zu verschwinden habe. Die Naturwissenschaften haben dieses Verfahren seit langer Zeit schon beobachtet; sie suchen nur mehr lediglich die Gesetze der Bewegungen". Schwerfälliger waren in dieser Beziehung die Philosophen, namentlich die Psychologen. „Allein endlich sind auch diese auf ihrem Forschungsgebiete hinter den wahren Sachverhalt gekommen; die „Frage nach dem Wesen oder eigentlichen Was der Seele kann gegenwärtig einigermaßen für antiquirt gelten", denn sie hat nur noch einen Sinn, wofern man unter dem sogenannten Wesen der Seele nichts anderes als die Beziehung von Bewußtseynsvorgängen zu Bewegungsvorgängen verstehen will". Außer diesen beiden Arten von Ereignissen und ihren gegenseitigen Beziehungen gibt es nach Paulsen kein Wirkliches mehr; sie sind daher auch das einzige Object, mit denen eine sich selbst verstehende Wissenschaft sich noch beschäftigen kann.

Abgesehen von dem Dienste, welchen ihr in dieser Hinsicht die Naturwissenschaften geleistet haben, verdankt die Philosophie der Gegenwart die vorher gerühmte Einsicht vor allem den Bemühungen und Leistungen Kant's. „Man kann wohl sagen, schreibt Paulsen, daß die Kantische Philosophie den vorher erwähnten Sachverhalt zuerst völlig allgemein und in deutlichen Begriffen dargestellt hat. Allerdings war vor ihr Hume, von Locke, dessen Philosophie sich selbst als eine erkenntnißtheoretische Einleitung zur Newton-Boyle'schen Physik betrachtet wissen will, ausgehend, zu der gleichen Vorstellung gelangt und hatte die beiden wesentlichen Begriffe der Substanzialität und Causalität in demselben Sinne erörtert, aber ohne Zusammenfassung des Resultats in eine Darstellung. Eine solche hat Kant. Aufgabe aller Wissenschaft ist, die räumlich-zeitlichen Beziehungen der Erscheinungen auf Regeln zu bringen. Er läßt darüber nicht

im Zweifel, daß Substanz nicht ein für sich existirendes Wirkliche, sondern eine Gruppirungsform des Wirklichen, wie er hinzufügt, bloß in unserer Vorstellung bedeutet; daß ebenso Causalität nichts bedeutet als ein Gesetz der Anordnung des Wirklichen in der Zeit: Alles, was geschieht, so definirt er den Grundsatz der Erzeugung, setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folge. Das bedeutet Substanzialität und Causalität, wie sie in unserm Verstandesgebrauch sich finden. — Ohne Abhängigkeit von Kant, fährt Paulsen fort, ist A. Comte auf dieselbe Vorstellung gekommen, an den sich J. St. Mill anschließt. Unter den deutschen Philosophen der Gegenwart hat Fechner diese Gedankenreihen ausgeführt. Comte nannte seine Philosophie die positive; man pflegt seitdem diese Anschauungsweise, die nicht für eine Philosophie, sondern für ein Stück des erkenntnißtheoretischen Unterbaues einer Philosophie anzusehen ist, die positivistische zu nennen."

Es ist nicht zu läugnen, daß die vorher möglichst mit den eigenen Worten unseres Gegners wiedergegebene Auffassung der Substantialitäts- (und Causalitäts-) Idee in den Kreisen der Philosophen und der philosophirenden Naturforscher seit geraumer Zeit eine weite, ja man kann sagen, fast allgemeine Verbreitung gefunden hat. Auch erscheint dieselbe in einer solchen Waffenrüstung und Zuversicht auf dem wissenschaftlichen Kampfplatze, daß in der That einiger Muth dazu gehört, ihr entgegen zu treten und sie nach dem Passe zu fragen, durch welchen sie ihren Aufenthalt in dem Gebiete der Wissenschaft als einen berechtigten nachzuweisen im Stande sey. Ihren sichern Geleitsbrief entlehnt dieselbe, abgesehen von manchen Vorgängern und Nachfolgern, die ihr gleichfalls zu Hilfe gekommen, aus der Philosophie Kants, wie wir soeben vernommen haben, und wie jeder auch gern zugeben wird, der mit dem Einflusse der Kantischen Philosophie auf die wissenschaftlichen Zustände der Gegenwart nähere Bekanntschaft gemacht hat. Da werfen sich denn aber auch für Jeden, der nicht Willens ist, Kantische Behauptungen oder consequente Schlußfolgerungen aus solchen zu acceptiren, ohne die-

selben vorher in ihrer Begründung als zweifellos sichere durchschaut zu haben, die Fragen auf: Wie ist Kant zur Negation der Realität der Idee der Substanz in ihrem alten hergebrachten Sinne, nämlich als eines selbstständigen (autonomen) Substrats der in und an ihr sich vollziehenden und mithin von ihr als solchen zu unterscheidenden Ereignisse (Bewegungs- oder Bewußtseynsvorgänge) gekommen? Ist das Fundament der Kantischen Philosophie tief genug gelegt, und ist der über dem Fundamente aufgeführte Gedankenbau in der That so fest gefügt, daß er den Thurm der Negation der Realität des Substanzialitätsgedankens zu tragen im Stande ist? Oder darf man auch ihm gegenüber immer noch, ohne deßwegen den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit aufgeben zu müssen, des von Kant selbst niedergeschriebenen Wortes von der übergroßen Baulust der menschlichen Vernunft sich erinnern, die schon oft einen Thurm aufgeführt, ohne sich um das Fundament desselben viel zu bekümmern, und die daher nach vielem, fruchtlosen Bemühen auch wieder in die Lage kam, ihn abtragen zu müssen? (Kant's S. W. ed. Rosenkranz u. Schubert. III, 4.) Nach Allem, was wir gehört, glauben wir nicht, daß Paulsen ein Eingehen auf die obigen Fragen, was ohne Kritik des Kantischen Kriticismus nicht möglich ist, als zuläßig anerkennen wird; aber nichts desto weniger thun wir, was wir nicht lassen können, aus dem einfachen Grunde, weil uns jeder unkritische Auctoritätsglaube im Gebiete der Wissenschaft verhaßt ist und weil uns die eigene klare Einsicht in die Wirklichkeit der Dinge mehr gilt als das Sehen mit fremden Augen, wenn letztere auch selbst die Augen eines Kant seyn sollten. Wir wissen uns damit auch in voller Uebereinstimmung mit Kant selbst im Andenken an den durchaus wahren von ihm herrührenden Ausspruch: „Selbstdenken heißt den obersten Probirstein der Wahrheit in sich selbst (d. i. in seiner eigenen Vernunft) suchen und die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die Aufklärung" (I, 390. Anmerkung). —

1. Kant beginnt seine erkenntnißtheoretischen Untersuchungen mit einer Reihe logischer und psychologischer Voraussetzungen,

die er ohne jede weitere Prüfung als unantastbare Wahrheiten annimmt. Um an Bekanntes und für unsern Zweck Wesentliches zu erinnern, so supponirt er gleich Anfangs „zwei Stämme der menschlichen Erkenntniß, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden".*) Jeder dieser Erkenntnißstämme oder, wie er sie auch nennt, jede dieser Erkenntnißquellen (II, 239) ist von der anderen wesentlich oder qualitativ verschieden, freilich nur in dem Sinne, daß dieselben ihre Function und Beschaffenheit nicht sollen gegen einander austauschen können, nicht aber auch in dem, daß sie nicht doch vielleicht in einer und derselben Wurzel ihren gemeinschaftlichen Ursprung haben sollen, was Kant als eine Möglichkeit den eben angeführten Worten zufolge zugegeben hat.**) So wird die Sinnlichkeit allenthalben identisch gesetzt mit reiner Receptivität (II, 31. II, 56), was aber freilich thatsächlich von Kant selbst wieder aufgehoben wird, da er dieselbe ja als die Bildnerin (Causalität) einer eigenthümlichen Klasse von Vorstellungen anerkennt. Bemerkt doch selbst Paulsen (a. a. O. S. 79)

*) II, 28. Auch II, 643 und 644 spricht Kant „von dem Punkte, wo sich die allgemeine Wurzel unserer Erkenntnißkraft theilt und zwei Stämme auswirft". Den einen der beiden Stämme nennt er hier „Vernunft" und versteht darunter „das ganze obere Erkenntnißvermögen", welches er als „das rationale dem empirischen entgegensetzt".

**) Kant nennt I, 481 Sinnlichkeit und Verstand „völlig heterogene Erkenntnißquellen"; er spricht aber zugleich von einer „Gemeinschaft beider in demselben Subjecte" und von einer „Harmonie zwischen beiden" und zwar auf den Grund hin, weil „ohne diese keine Erfahrung möglich sey, mithin die Gegenstände ..... von uns in die Einheit des Bewußtseyns gar nicht aufgenommen werden und in die Erfahrung hineinkommen, mithin für uns nichts seyn würden". Warum wir aber gerade eine solche Sinnlichkeit und einen solchen Verstand haben, wie wir sie haben, und „noch mehr, warum beide zu der Möglichkeit eines Erfahrungserkenntnisses überhaupt ... so gut immer zusammenstimmen, ... dieses, meint Kant, konnten wir nicht (und das kann auch Niemand) weiter erklären". In ähnlicher Weise wird III, 83 von beiden Erkenntnißvermögen versichert, daß „ihre eigenthümliche Eigenschaft sich nicht weiter auflösen und beantworten lasse".

ganz richtig: „Von einem bloß passiven Intellect, dem die Dinge ihre Abbildungen eindrücken, wie das Siegel dem Wachse, kann auf keine Weise die Rede seyn, weder bei der Empfindung noch bei der Anschauung und dem Begriff. Es ist nichts gewisser, als daß alle Erkenntniß Thätigkeit ist, und nichts gewisser, als daß Thätigkeit nicht von außen eingedrückt wird, also, wenn man will, apriorisch ist.“ *) Nun ist aber nach Kant die Sinnlichkeit ein Vermögen der Anschauung, denn „unsere Natur bringt es so mit sich, daß die *Anschauung* niemals anders als *sinnlich* seyn kann, d. i. nur die Art enthält, wie wir von Gegenständen afficirt werden“ (II, 56). Kann sie also von Kant, ohne daß derselbe mit sich selbst in Widerspruch tritt, mit bloßer Receptivität identisch gesetzt werden?

Das Unklare und Verworrene in Kant's Auffassung der Sinnlichkeit übertrug sich naturnothwendig auch auf die des *Verstandes*. Jener gegenüber als „der *Receptivität* des Gemüthes, Vorstellungen zu empfangen, sofern es auf irgend eine Weise afficirt wird“, ist ihm der *Verstand* „das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen oder die *Spontaneität* des Erkenntnisses“ (a. a. O.). Allein ungeachtet dieser Bestimmung des Verstandes als bloßer Spontaneität oder, mit anderm Ausdrucke, als eines *rein activen* Erkenntnißvermögens ohne alle und jede Receptivität oder Passivität ist derselbe für

*) Diese offen zu Tage liegende Wahrheit hat, wie es scheint, Kant als eine gewisse nicht gelten lassen, was wohl durch die wunderliche Anmerkung II, 292 bewiesen wird. Sie lautet: „Eine elastische Kugel, die auf eine gleiche in gerader Richtung stößt, theilt dieser ihre ganze Bewegung, mithin ihren ganzen Zustand (wenn man bloß auf die Stellen im Raume sieht) mit. Nehmet nun, nach der Analogie mit dergleichen Körpern, Substanzen an, deren die eine der andern Vorstellungen sammt deren Bewußtseyn einflößte, so wird sich eine ganze Reihe derselben denken lassen, deren die erste ihren Zustand, sammt dessen Bewußtseyn, der zweiten, diese ihren eigenen Zustand, sammt dem der vorigen Substanz, der dritten und diese ebenso die Zustände aller vorigen, sammt ihrem eigenen und deren Bewußtseyn, mittheilte. Die letzte Substanz würde also aller Zustände der vor ihr veränderten Substanzen sich als ihrer eigenen bewußt seyn, weil jene zusammt dem Bewußtseyn in sie übertragen worden, und dessen ungeachtet würde sie doch nicht eben dieselbe Person in allen diesen Zuständen gewesen seyn.“

seine Bethätigung oder Wirksamkeit doch auch wieder von der Sinnlichkeit abhängig. Der Verstand ist zwar das Vermögen zu denken, aber auch nur den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu denken. Ohne Sinnlichkeit hätte der Verstand keinen Gegenstand, keinen Inhalt für sein Denken. Daher ist es ebenso nothwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen (d. i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen) als seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d. i. sie unter Begriffe zu bringen). Die Angewiesenheit und Abhängigkeit der Sinnlichkeit und des Verstandes zum Zwecke wirklicher Erkenntniß ist mit einem Worte eine wechselseitige. Der Verstand vermag nichts anzuschauen und die Sinne (vermögen) nichts zu denken. Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntniß entspringen (II, 56). Es ist einleuchtend, daß diese bei Kant allenthalben wiederkehrenden Behauptungen mit seiner Bestimmung des Verstandes als „der Spontaneität des Erkenntnisses" in einem unausgleichbaren Widerspruche sich befinden. Wäre der Verstand in der That reine Spontaneität, so könnte er für seine Bethätigung auf die Sinnlichkeit nicht angewiesen seyn. Es wäre das in diesem Falle ebenso wenig möglich, als die Sinnlichkeit noch bloße Receptivität seyn kann, wofern sie, wie Kant will, im Stande ist, wenn zwar nicht Gedanken oder Begriffe, die allein dem Verstande angehören sollen, so doch wenigstens Anschauungen als eine andere von jenen verschiedene Art von Vorstellungen aus sich zu erzeugen. Hieraus wird aber auch klar, wie Kant von vornherein sich mußte veranlaßt sehen, eine gemeinschaftliche Wurzel von Verstand und Sinnlichkeit zu postuliren, so sehr dieselbe auch dem schroffen Gegensatze, welchen er zwischen beiden Vermögen aufrichtete, auf den ersten Blick zu widersprechen scheint. Zwar führt er, wie wir gesehen, jene gemeinschaftliche Wurzel nur vermuthungsweise mit einem „vielleicht" in seine Untersuchungen ein; aber diese Behutsamkeit kam sehr bald in Wegfall, da schon in seinem ersten Hauptwerke der Kr. d. r. Vern. als jene Wurzel allenthalben dasjenige auftritt, was er als „Seele oder Gemüth" zu bezeichnen pflegt

(vergl. z. B. II, 34. 56). Warum Kant hierzu gedrängt wurde, ist allein seine Bestimmung der Sinnlichkeit als reiner Receptivität. Receptivität als solche, ohne alle Reactivität, ist undenkbar, weil beide Begriffe Wechselbegriffe sind, von denen der eine durch den andern gefordert wird. Zwar wollte Kant gegenüber der Sinnlichkeit den Verstand als reine Spontaneität behaupten, aber die Durchführung dieser Ansicht erwies sich einfach als unmöglich, weil die Sinnlichkeit als Receptivität in dem Verstande ein reactives Vermögen nothwendig machte. Und daß Kant in der That seinen Begriff der Spontaneität in den der Reactivität umbog, beweist der Umstand, daß nach ihm der Verstand nur durch Reaction gegen das von der Sinnlichkeit ihm dargebotene Erkenntnißmaterial in Wirksamkeit treten kann. Sind aber einmal Sinnlichkeit und Verstand als zwei gegenseitig sich fordernde Vermögen angesetzt, so treibt diese Zweiheit auch unwillkürlich über sich selbst hinaus zur Postulirung einer realen Einheit als des Princips oder, nach Kantischem Ausdrucke, der Wurzel, welcher beide in gleicher Weise ihren Ursprung zu verdanken haben werden.

2. Für die weitere Bestimmung der in Rede stehenden Erkenntnißvermögen durch Kant wurde von großer Bedeutung, um nicht zu sagen, verhängnißvoll, daß derselbe in seinen erkenntnißtheoretischen Untersuchungen gleich Anfangs von dem Engländer Hume sehr stark beeinflußt wurde. Es ist bekannt, wie Kant selbst im Jahre 1783 erzählt, daß David Hume es gewesen, welcher vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer bei ihm unterbrochen und seinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andere Richtung (nämlich: die kritische) gegeben habe (III, 9). Es war die Bearbeitung der Causalitätsidee durch den Engländer, deren Ausgang und Resultat diese Wirkung bei dem deutschen Philosophen hervorbrachte. Kant's darauf bezügliche Mittheilungen in der Einleitung zu den Prolegomenen lassen uns einen tiefern und vollkommen klaren Blick thun in das Verständniß, welches er von Hume's Untersuchung sich angeeignet und welchen Nutzen

dasselbe ihm zur Bearbeitung und Bebauung anwies. „Hume ging hauptsächlich, so schreibt Kant, von einem einzigen aber wichtigen Begriffe der Metaphysik, nämlich dem der **Verknüpfung der Ursache und Wirkung** (mithin auch dessen Folgebegriffe der Kraft und Handlung u. s. w.) aus, und forderte die Vernunft, die da vorgibt, ihn in ihrem Schoße erzeugt zu haben, auf, ihm Rede und Antwort zu geben, mit welchem Rechte sie sich denkt, daß etwas so beschaffen seyn könne, daß, wenn es gesetzt ist, dadurch auch etwas Anderes nothwendig gesetzt werden müsse, denn das sagt der Begriff der Ursache. Er bewies unwidersprechlich, daß es der Vernunft gänzlich unmöglich sey, a priori und aus Begriffen eine solche Verbindung zu denken, denn diese enthält Nothwendigkeit; es ist aber gar nicht abzusehen, wie darum, weil Etwas ist, etwas Anderes nothwendiger Weise auch seyn müsse, und wie sich also der Begriff von einer solchen Verknüpfung a priori einführen lasse. Hieraus schloß er, daß die Vernunft sich mit diesem Begriffe ganz und gar betrüge, da sie ihn fälschlich für ihr eigenes Kind halte, da er doch nichts anderes als ein Bastard der Einbildungskraft sey, die, durch Erfahrung beschwängert, gewisse Vorstellungen unter das Gesetz der Association gebracht hat und eine daraus entspringende subjective Nothwendigkeit, d. i. Gewohnheit, für eine objective aus Einsicht unterschiebt. Hieraus schloß er: die Vernunft habe gar kein Vermögen, solche Verknüpfungen auch selbst nur im Allgemeinen zu denken, weil ihre Begriffe alsdann bloße Erdichtungen seyn würden, und alle ihre vorgeblich a priori bestehenden Erkenntnisse wären nichts als falsch gestempelte gemeine Erfahrungen, welches ebensoviel sagt, als es gäbe überall keine Metaphysik und es könne auch keine geben."*)

Nach dieser Darstellung hatte Hume's Untersuchung ein dreifaches Resultat, welches für Kant's Bemühung „im Felde

*) III, 6. Vergleiche die ähnlichen Aeußerungen II, 386 u. 387; II, 589 fg. Es handelt sich hier nicht um eine genaue Feststellung von Hume's Ansichten selbst, sondern nur um Kant's Verständniß derselben. Wir können uns daher der Mühe überheben, dieses auf seine objective Richtigkeit näher zu untersuchen.

der speculativen Philosophie" entscheidend wurde. Der scharfsinnige Engländer bewies 1) es sey der Vernunft gänzlich unmöglich, die Verknüpfung von Ursache und Wirkung als eine nothwendige oder die allgemeine Gültigkeit des Causalitätsgesetzes „a priori und aus Begriffen" darzuthun. Hieraus schloß er 2) daß die Causalitätsidee kein apriorisches Besitzthum der Vernunft sey, sondern „der Erfahrung" entstamme und daß demzufolge das Causalitätsgesetz nur auf „Gewohnheit", nicht auf „objectiver" d. i. in der Natur der Dinge begründeten Nothwendigkeit beruhe. Aber Hume gab diesem Schlusse noch eine viel allgemeinere Bedeutung. Er folgerte 3) die Vernunft habe überhaupt keine Erkenntnisse (Begriffe) a priori, sondern alle ihre Begriffe seyen lediglich empirische, — eine Behauptung, durch welche, wenn sie wahr wäre, Kant die Metaphysik für alle Zukunft vernichtet sah, obgleich Hume nach Kant's Bemerkung „eben diese zerstörende Philosophie selbst Metaphysik nannte und ihr einen hohen Werth beilegte" (III, 6. Anmerkung).

Kant erklärt, er „sey weit entfernt gewesen, Hume in Ansehung seiner Folgerungen Gehör zu geben" (III, 9), und den Beweis dafür liefert, denke ich, mehr als alles andere die bewunderungswürdige Ausdauer, mit welcher er seit dem Jahre 1770 bis in sein höchstes Alter an der Widerlegung des Endresultates der Hume'schen Forschung, nämlich der Vernichtung der objectiven und allgemeinen Gültigkeit des Causalitätsgesetzes, gearbeitet hat. Allein wenn Kant den Skepticismus Hume's auch ablehnte und seinen ganzen Scharfsinn aufbot, um ihn aus dem Felde zu schlagen, so ist nichts desto weniger eine ganz andere die Frage, ob jener nicht doch von Hume das Ziel und die Richtung für seine Untersuchungen sich habe anweisen lassen. Man hat gar nicht nöthig, die Wahrheit der Kantischen Erklärung, welche ja ohnehin aus Kant's kritischen Schriften offen zu Tage tritt, irgendwie anzuzweifeln, um die zuletzt aufgeworfene Frage mit einem entschiedenen Ja zu beantworten.

Bei Hume's Untersuchung der Causalitätsidee handelte es sich, wie Kant selbst hervorhebt, nur um „den Ursprung der

selben, nicht um ihre Unentbehrlichkeit im Gebrauche" (III, 8). Hierbei schwebte dem englischen Philosophen von vornherein aber nur eine doppelte, scharf umgränzte Möglichkeit vor Augen. Entweder, meinte er, sey die Causalitätsidee ein Begriff a priori, der unabhängig von aller Erfahrung der Vernunft immanent sey, oder er habe seinen Ursprung in der Erfahrung und zwar in einer Erfahrung, deren Begriff so gefaßt war, daß sie als eine Quelle von unbedingten und allgemein gültigen Erkenntnissen nicht konnte anerkannt werden. Beide Voraussetzungen Hume's acceptirte Kant ohne alle Prüfung in ihrem vollen Umfange. Die Erfahrung ist auch dem deutschen Philosophen zwar eine Quelle von (realen) Erkenntnissen, aber nur von solchen, denen die Eigenschaften der Nothwendigkeit oder Unbedingtheit und der Allgemeinheit nicht zukommen. Kant wird nicht müde, diese Ansicht von der Erfahrung immer wieder von neuem einzuschärfen und das in einer Form, aus welcher hervorgeht, daß er einen Zweifel an der Richtigkeit derselben zu den Unmöglichkeiten zählt. „Erfahrung, schreibt er, ist ohne Zweifel das erste Product, welches unser Verstand hervorbringt, indem er den rohen Stoff sinnlicher Empfindungen bearbeitet. Sie ist eben dadurch die erste Belehrung und im Fortgange so unerschöpflich an neuem Unterricht, daß das zusammengekettete Leben aller künftigen Zeugungen an neuen Kenntnissen, die auf diesem Boden gesammelt werden können, niemals Mangel haben wird. Gleichwohl ist sie bei weitem nicht das einzige Feld, darin sich unser Verstand einschränken läßt. Sie sagt uns zwar, was da sey, aber nicht, daß es nothwendiger Weise so und nicht anders seyn müsse. Eben darum gibt sie uns auch keine wahre Allgemeinheit, und die Vernunft, welche nach dieser Art von Erkenntnissen so begierig ist, wird durch sie mehr gereizt als befriedigt" (II, 17. Vergl. III, 54 und unzählige andere Stellen). Bei dieser Beschaffenheit der Erfahrung und der aus ihr stammenden Erkenntnisse bleibt nun nach Kant's Ansicht für den Philosophen keine andere Wahl, als entweder mit Hume dem Skepticismus sich in die Arme zu werfen, also „das Schiff (der

Wissenschaft) mit jenem auf den Strand zu setzen, da es dann liegen und verfaulen mag" (III, 11 u. 12), oder den Ursprung der Causalitätsidee aus Erfahrung zu bestreiten und die Vernunft als die Quelle nachzuweisen, aus welcher dieselbe rein a priori, d. i. völlig unabhängig von aller Erfahrung, lebendig geboren wird. Und das wird nach den oben erwähnten von Kant gemachten Voraussetzungen nicht bloß von dem Causalitätsgesetze, sondern überhaupt von all und jeder Erkenntniß gelten müssen, die sich als eine in der That nothwendige und allgemein gültige vor dem Denkgeiste des Menschen legitimiren soll. „Solche allgemeine Erkenntnisse, heißt es demzufolge bei Kant, die zugleich den Character der innern Nothwendigkeit haben, müssen von der Erfahrung unabhängig für sich selbst klar und gewiß seyn; man nennt sie daher Erkenntnisse a priori, da im Gegentheil das, was lediglich von der Erfahrung erborgt ist, wie man sich ausdrückt, nur a posteriori oder empirisch erkannt wird" (II, 17).

Dieses Geleise, in welches Kant's erkenntnißtheoretische Untersuchungen durch Hume's Einfluß geleitet wurden, war dem Zwecke derselben, nämlich „das beschwerlichste aller Geschäfte, das der Selbsterkenntniß auf's Neue zu übernehmen und einen Gerichtshof einzusetzen, der die Vernunft bei ihren gerechten Ansprüchen sichere, dagegen aber alle grundlose Anmaaßungen (derselben) nicht durch Machtsprüche, sondern nach ihren ewigen und unwandelbaren Gesetzen abfertigen könne" (II, 7 u. 8), keineswegs günstig. Wer das verschlungene Gewebe der menschlichen Erkenntniß entwirren und wer namentlich den verborgenen Ursprung derselben entdecken und klarstellen will, der darf sich dabei den Weg nicht zeigen lassen von einem Erfahrungsbegriffe, den er nicht untersucht hat und dessen einzelne Elemente er nicht mit aller Bestimmtheit angeben kann. Was alles die Erfahrung zu leisten vermag, welche Eigenschaften in unsere Erkenntnisse aus ihr hinüberfließen können, das kann jedenfalls nicht a priori, auch nicht durch eine oberflächliche Betrachtung der Erfahrung, sondern nur durch eine mit größter

Sorgfalt geführte Untersuchung, wie Erfahrung in dem denkenden Menschen überhaupt zu Stande kommt, ausgemacht werden. Die Erfahrung, meint der geniale Anton Günther, will erfahren seyn. Allein dieser für den Philosophen so beherzigenswerthen Weisung ist Kant niemals nachgekommen; er hat die zu ihrer Erfüllung unerläßlichen Untersuchungen kaum mit einem Finger angerührt. In einer wenigstens einigermaßen eingehenden Weise bespricht Kant den schwierigen Gegenstand unseres Wissens nur in den Prolegomenen § 18 fg., aber wie wenig er auch hier zur Klarheit und zu einer gründlichen Behandlung desselben vordringt, leuchtet allein schon daraus hervor, daß er dasjenige, was er bis dahin stets „Erfahrung" genannt und dem er die Erzeugung nothwendiger und allgemein gültiger Erkenntnisse gänzlich abgesprochen hatte, jetzt mit einem Mal als „Wahrnehmung" bezeichnet und diese „der Erfahrung" als einer Quelle nothwendiger und allgemein gültiger Erkenntnisse entgegenstellt.*) Diese Umkehrung des von ihm acceptirten und lange angewandten Sprachgebrauchs ist kein Beweis dafür, daß Kant mit seinem Begriffe der Erfahrung eine klare und deutliche Vorstellung verband, denn wahr ist und bleibt das Wort des Cartesius: Quo melius rem aliquam concipimus, eo magis determinati sumus ad eam unico modo exprimendam (Epist. I, 5). Mehr noch geht die Berechtigung unseres Vorwurfs aus der Auseinandersetzung hervor, durch welche Kant seine Auffassung von Wahrnehmung und Erfahrung in dem zuletzt erwähnten Sinne an dem angeführten Orte darlegt. Das Wesentliche derselben besteht in Folgendem.

„Erfahrung ist ein Product der Sinne und des Verstandes. Zum Grunde liegt die Anschauung, deren ich mir bewußt bin,

*) Man vergleiche z. B. mit den früher angeführten grade entgegengesetzt lautenden Aussprüchen Sätze wie folgende: „Die objective Gültigkeit des Erfahrungsurtheils bedeutet nichts anderes als die nothwendige Allgemeingültigkeit desselben" (III, 58). Oder: „Was die Erfahrung unter gewissen Umständen mich lehrt, muß sie mich jederzeit und auch Jedermann lehren, und die Gültigkeit derselben schränkt sich nicht auf das Subject oder seinen damaligen Zustand ein" (III, 60).

d. i. Wahrnehmung (perceptio), die bloß den Sinnen angehört. Aber zweitens gehört auch dazu das Urtheilen (das bloß dem Verstande zukommt). Dieses Urtheilen kann nun zwiefach seyn: erstlich, indem ich blos die Wahrnehmungen vergleiche, und in einem Bewußtseyn meines Zustandes, oder zweitens, da ich sie in einem Bewußtseyn überhaupt verbinde. Das erstere Urtheil ist bloß ein Wahrnehmungsurtheil und hat sofern nur subjective Gültigkeit, es ist bloß Verknüpfung der Wahrnehmungen in meinem Gemüthszustande, ohne Beziehung auf den Gegenstand. Daher ist es nicht, wie man gemeiniglich sich einbildet, zur Erfahrung genug, Wahrnehmungen zu vergleichen und in einem Bewußtseyn vermittelst des Urtheilens zu verknüpfen; dadurch entspringt keine Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit des Urtheils, um derentwillen es allein objectiv gültig und Erfahrung seyn kann.“ Vielmehr „muß, falls aus Wahrnehmung Erfahrung werden soll, die gegebene Anschauung unter einen Begriff subsumirt werden, der die Form des Urtheilens überhaupt in Ansehung der Anschauung bestimmt, das empirische Bewußtseyn der letzteren in einem Bewußtseyn überhaupt verknüpft und dadurch den empirischen Urtheilen Allgemeingültigkeit verschafft; dergleichen Begriff ist ein reiner Verstandesbegriff a priori, welcher nichts thut, als bloß einer Anschauung die Art überhaupt zu bestimmen, wie sie zu Urtheilen dienen kann“ (III, 60 fg.). Wie diese allgemeine Exposition über den Unterschied von Erfahrung und Wahrnehmung gemeint sey, wird recht deutlich durch ein Beispiel, das Kant selbst in unmittelbarem Zusammenhange mit jener anführt. „Wenn die Sonne, sagt er, den Stein bescheint, so wird er warm. Dieses Urtheil ist ein bloßes Wahrnehmungsurtheil und enthält keine Nothwendigkeit, ich mag dieses noch so oft und Andere (mögen es) auch noch so oft wahrgenommen haben; die Wahrnehmungen finden sich nur gewöhnlich so verbunden. Sage ich aber: die Sonne erwärmt den Stein, so kommt über die Wahrnehmung noch der Verstandesbegriff der Ursache hinzu, der mit dem Begriff des Sonnenscheins den der Wärme nothwendig ver-

knüpft und das synthetische Urtheil wird nothwendig allgemeingültig, folglich objectiv und aus einer Wahrnehmung in Erfahrung verwandelt" (III, 62 Anm.).

Man mag über die hier entwickelten Ansichten urtheilen wie man will, jedenfalls wird zugegeben werden müssen, daß dieselben nur sehr wenig auf die betreffenden Gegenstände selbst eingehen, in dieselben nur obenhin mit wenigen Strichen berühren. Schon das, was Kant in den vorher ausgehobenen Aussprüchen als „Wahrnehmung" der „Erfahrung" gegenüber stellt, ist ohne allen Zweifel das Resultat eines in dem Menschen sich vollziehenden Processes, der sich in einer Reihe von Momenten abschließt. Diese müssen sämmtlich in größter Genauigkeit erforscht und festgestellt seyn, bevor sich über das aus ihrem Zusammenwirken resultirende Ergebniß: die Wahrnehmung, ein gewichtiges und gründliches Wort sagen läßt. Der Nachtheil, den die Unterlassung dieser Untersuchungen von Seiten Kant's im Gefolge hat, gibt sich denn auch in seiner Begriffsbestimmung der Wahrnehmung sofort und unmittelbar zu erkennen. Wahrnehmung ist ihm identisch mit Anschauung, deren ich mir bewußt bin; nichts desto weniger gehört sie bloß den Sinnen an. Aber wie? Gibt es denn nicht auch unbewußte Wahrnehmungen? Werden nicht auch von den Thieren die äußeren, sie umgebenden und auf ihre Sinne einwirkenden Gegenstände wahrgenommen? Sind aber auch diese ihrer Wahrnehmungen als solcher sich bewußt? Ja gibt es nicht selbst in dem Menschen Wahrnehmungen zweierlei Art, bewußte und unbewußte? Und wenn dieses unwidersprechlich der Fall ist, wie durch den Wechsel von wachem und Traumleben bewiesen wird, — ist dann so ohne weiteres einleuchtend, daß beiderlei Arten von Wahrnehmungen bloß „den Sinnen angehören"? Zugegeben, daß die unbewußten Wahrnehmungen in der That lediglich Producte der Sinnenthätigkeit sind, folgt daraus auch schon, daß das Bewußtseyn, in welches viele jener Wahrnehmungen aufgenommen werden, ebenfalls bloß den Sinnen entstammt? Man sieht leicht, daß sich einem Jeden, der auch nur die „Wahrnehmung" nach allen Richtungen

zu ergründen bemüht ist, eine ganze Reihe von Fragen entgegenwirft, deren exacter Untersuchung und Beantwortung er bei Kant schwerlich irgendwo begegnen wird. Wie steht es aber erst mit den von Kant angenommenen sogenannten reinen Verstandesbegriffen oder Begriffen a priori? Sind seine Nachforschungen in Beziehung auf diese etwa tiefer eindringend, befriedigender? Hat er, worauf vor allem andern alles ankommt, die Existenz der Begriffe a priori in dem Sinne, wie er sie angenommen, wissenschaftlich und unbezweifelbar dargethan? Ist die Annahme derselben bei Kant nichts als das Resultat einer systematischen, mit größter Sorgfalt und Vorurtheilslosigkeit durchgeführten Untersuchung, so daß die von ihm selbst irgendwo geäußerte Befürchtung: „Was Schlimmeres könnte meinen Bemühungen wohl nicht begegnen, als wenn Jemand die unerwartete Entdeckung machte, daß es überall gar kein Erkenntniß a priori gebe noch geben könne", in der That, wie Kant sich einreden will, gegenstandslos ist und ohne allen Zweifel niemals sich erfüllen wird? (VIII, 116.) Ueber diese und ähnliche Fragen, welche die von uns nicht erst seit gestern gehegten starken Bedenken gegen die fundamentalsten Punkte der Kantischen Philosophie zum Ausdrucke bringen, werden sich uns die rechten Aufschlüsse ergeben, wenn wir der Besprechung einer neuen Voraussetzung uns zuwenden, die Kant seinen erkenntnißtheoretischen Forschungen ebenfalls ohne vorherige Prüfung zu Grunde legte, und welche dieselben, wie wir sehen werden, mehr als jede andere in Verwirrung brachte.

3. Eine der wesentlichsten, unentbehrlichsten Stützen, von der Kant's kritisches Lehrgebäude getragen wird, ist die Behauptung, daß in aller realen Erkenntniß zwei Elemente von einander zu unterscheiden seyen: der Inhalt oder die Materie (der Stoff) und die Form derselben. „Da wir oben schon, schreibt Kant, den Inhalt einer Erkenntniß die Materie derselben genannt haben, so wird man sagen müssen: von der Wahrheit der Erkenntniß der Materie nach läßt sich kein allgemeines Kennzeichen verlangen, weil es in sich selbst

widersprechend ist. „Was aber das Erkenntniß der bloßen Form nach (mit Beiseitesetzung alles Inhalts) betrifft, so ist ebenso klar: daß eine Logik, sofern sie die allgemeinen und nothwendigen Regeln des Verstandes vorträgt, eben in diesen Regeln Kriterien der Wahrheit darlegen müsse" (II, 62). Und wenige Seiten nachher: „In einer transscendentalen Logik isoliren wir den Verstand (sowie oben in der transscendentalen Aesthetik die Sinnlichkeit) und heben bloß den Theil des Denkens aus unserm Erkenntnisse heraus, der lediglich seinen Ursprung in dem Verstande hat. Der Gebrauch dieser reinen Erkenntniß aber beruht darauf, als ihrer Bedingung: daß uns Gegenstände in der Anschauung gegeben seyen, worauf jene angewandt werden könne.*) Denn ohne Anschauung fehlt es aller unserer Erkenntniß an Objecten und sie bleibt alsdann völlig leer" (II, 64 u. 65). Es unterliegt keinem Zweifel, daß diese Bestimmungen so allgemein, wie sie in dem Obigen von Kant hingestellt sind, volle Wahrheit ausdrücken. Jede Erkenntniß, die wirklich Erkenntniß seyn soll, muß einen Inhalt haben, eine Materie oder ein Object, welches erkannt wird. Andererseits ist aber auch der Inhalt einer Erkenntniß als solcher nicht die Form derselben, vielmehr besteht letztere in der eigenthümlichen *Thätigkeit*, mit welcher das erkennende Subject jenen Inhalt erfaßt und ergreift und durch welche erst Erkenntniß, sey es in Gestalt der Anschauung, der Vorstellung, des Begriffs, der Idee oder in welcher auch immer, zu Stande kommt. Bei dieser Sachlage kann nun von Jemand, der den Ursprung unserer mannigfaltigen Erkenntnisse auszumitteln sich zur Aufgabe setzt, die doppelte Frage nicht umgangen werden: woher stammt der *Inhalt* unserer Erkenntnisse? woher ihre *Form*? Auch Kant hat diese Fragen nicht umgangen und die Antworten, welche er auf dieselben ertheilt, bilden den Kern seiner ganzen Erkenntnißtheorie.

Wie früher hervorgehoben, nahm Kant in dem Menschen zwei Erkenntnißvermögen an: Sinnlichkeit und Verstand. Dieselben sind zwar, wie ebenfalls schon dargethan, für ihre Wirk-

*) Im Texte steht „können", was offenbar falsch ist und „könne" heißen muß.

samkeit in einer Beziehung gegenseitig von einander abhängig und auf einander angewiesen, nämlich in der, daß nur durch ihr Zusammenwirken oder nach Kantischem Ausdrucke: durch ihre Vereinigung Erkenntniß entspringen kann. Aber dieses gegenseitige Aufeinander-Angewiesenseyn ist doch ein anderes für den Verstand in Rücksicht auf die Sinnlichkeit und ein anderes für diese in Rücksicht auf jenen. Der Verstand ist von der Sinnlichkeit abhängig in Beziehung auf allen Inhalt der Erkenntniß, denn nur die Sinnlichkeit ist die Quelle, aus welcher dem Verstande das Material für seine Erkenntnisse zufließt. Der Verstand als Erkenntnißvermögen ist nach Kant an sich leer, wofern der Ausdruck von den Objecten oder dem Inhalte des Erkennens verstanden wird. Zwar ist der Verstand, einmal in Wirksamkeit versetzt, sehr productiv, aber seine Productivität bezieht sich immer und ausschließlich auf die Form, nie auf die Materie seiner Erkenntnisse. Und selbst jene vermag der Verstand nur dann aus seinem Schooße zu erzeugen, wenn ihm aus den Sinnen ein Inhalt für's Erkennen dargeboten wird und er dadurch Gelegenheit erhält, von den von ihm selbst erzeugten Erkenntnißformen Gebrauch zu machen. So wenig aber der Verstand als Denk-, so wenig ist andererseits auch die Sinnlichkeit als Anschauungsvermögen schon ursprünglich im Besitze eines Objectes oder Inhaltes, welcher ihr die Möglichkeit darböte, von den Formen ihrer Anschauung irgendwelche Anwendung zu machen, oder sie zur Ausprägung wirklicher, inhaltsvoller Anschauungen zu verwenden. Denn auch die Sinnlichkeit ist nach Kant's Ansicht an sich leer, d. i. ohne jeden Inhalt. So wie demnach die Sinnlichkeit den letztern dem Verstande zum Zwecke des Denkens übermittelt, so wird derselbe ihr selbst wieder von einer andern Seite zum Zwecke des Anschauens müssen übergeben werden. Und diese ist nach Kant keine andere als die Welt der das anschauende und denkende Subject umgebenden (körperlichen oder materiellen) Gegenstände. Was diese Gegenstände an sich, d. i. unabhängig von unserm Anschauen und Denken derselben seyn mögen,

ist und bleibt bekanntlich nach der Meinung unseres Philosophen ebenso unbekannt, wie es unbekannt ist, was das anschauende und denkende Subject, oder was überhaupt irgend ein Ding an sich seyn mag. Kein Ding ist in seinem Ansich, d. i. in seiner reinen Objectivität ein Gegenstand unseres Anschauens oder Denkens, sondern zu uns gelangt ein jedes derselben nur in einer unlöslichen Verschmelzung mit mannigfachen aus der Sinnlichkeit und dem Verstande herstammenden subjectiven Zusätzen, wodurch die reine Objectivität des Dinges oder sein Ansich für unser Erkennen verloren geht und in demselben zur bloßen „Erscheinung" herabgedrückt wird. Aber so gewiß Kant die Unerkennbarkeit der Dinge an sich behauptete und von seinem Standpunkte aus behaupten mußte, ebenso gewiß war es ihm andererseits doch auch mit der Annahme von Dingen an sich als real existirender voller Ernst, aus dem einfachen Grunde, weil er dieselben bei seiner Auffassung von Verstand und Sinnlichkeit absolut nothwendig hatte. Zwar enthält, wie oft bemerkt worden, der Begriff des Dinges an sich in dem Zusammenhange der Kantischen Vorstellungen einen klaffenden Widerspruch in sich. Wird ja von Kant fort und fort einerseits seine gänzliche Unerkennbarkeit behauptet und andererseits ihm doch auch wieder Existenz und ein causales Verhalten zugesprochen. Hieraus wird erklärlich, wie Kant im Fortgange seines Philosophirens mit dem Begriffe des Dinges an sich arg in's Gedränge kam und wie es nicht selten den Anschein nimmt, als ob er denselben Preis zu geben entschlossen sey.*) Aber zu einem entscheidenden Schritte nach dieser Richtung hin kam Kant doch nicht; es war das seinem thatkräftigeren und consequenteren Nachfolger J. G. Fichte vorbehalten, der aber auch durch die Beseitigung des Dinges an sich Kant's halben Idealismus in einen ganzen oder

*) Man vergleiche z. B. Stellen wie folgende: „Es mag wohl etwas außer uns seyn, dem diese Erscheinung, die wir Materie nennen, correspondirt" (II, 307). Oder: „Nun kann man zwar einräumen, daß von unseren äußeren Anschauungen Etwas, was im transscendentalen Verstande außer uns seyn mag, die Ursache sey" (II, 298). Der gesperrte Druck derjenigen Ausdrücke, auf die es ankommt, rührt von uns her.

nach Kantischer Bezeichnung den transscendentalen Idealismus Kant's, in seinen subjectiven Idealismus um- und fortbildete. Kant behielt also die Dinge an sich selbst bei, so verloren der Posten auch ist, den sie in seinem Lehrgebäude einnehmen,*) und zu ihnen zählte er nun ebenfalls die Welt der materiellen Gegenstände, in deren Mitte der Mensch als anschauendes und denkendes Subject sich versetzt findet. Zwar sind jene Gegenstände nicht als „*materielle*" das Ding an sich, denn „die Materie (selbst) ist nichts anderes als eine bloße Form oder eine gewisse Vorstellungsart eines unbekannten Gegenstandes durch diejenige Anschauung, welche man den äußern Sinn nennt." (II, 307 u. a. v. a. O.). Aber eben „der unbekannte Gegenstand", den *wir* als einen *materiellen* anzuschauen genöthigt sind, ist das Ding an sich und als dieses ist er es auch und er *ganz allein*, welcher durch seine Einwirkung auf unsere Sinnlichkeit dieser unmittelbar allen Inhalt für ihre Anschauungen und dem Verstande mittelbar allen Inhalt für sein Denken überliefert. Die Wichtigkeit des Gegenstandes, bei dem wir hier stehen, läßt es geboten erscheinen, die Richtigkeit unserer Auffassung von Kant's Ansicht mit ein Paar diesem wörtlich entlehnten Stellen zu belegen. Kant schreibt:

„Man kann von den Begriffen a priori wie von allem Erkenntniß, wo nicht das Principium ihrer Möglichkeit, doch die Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung in der Erfahrung aufsuchen; wo alsdann die Eindrücke der Sinne den ersten Anlaß geben, die ganze Erkenntnißkraft in Ansehung ihrer zu eröffnen,

*) So heißt es z. B. III, 124: „Es würde noch größere Ungereimtheit seyn, wenn wir gar keine Dinge an sich selbst einräumen wollten." III, 128: „Die Sinnenwelt ist nichts als eine Kette nach allgemeinen Gesetzen verknüpfter Erscheinungen, sie hat also kein Bestehen für sich, sie ist eigentlich nicht das Ding an sich selbst, und bezieht sich also nothwendig auf das, was den Grund dieser Erscheinung enthält, auf Wesen, die nicht bloß als Erscheinung, sondern als Dinge an sich selbst erkannt werden können." III, 129: „— indem Erscheinungen doch jederzeit eine Sache an sich selbst voraussetzen und also darauf Anzeige thun, man mag sie nun näher erkennen oder nicht."

und Erfahrung zu Stande zu bringen, die zwei sehr ungleichartige Elemente enthält, nämlich eine Materie zur Erkenntniß aus den Sinnen und eine gewisse Form, sie zu ordnen, aus dem innern Quell des reinen Anschauens und Denkens, die, bei Gelegenheit der ersteren, zuerst in Ausübung gebracht werden und Begriffe hervorbringen" (II, 83 u. 84). In der gegen Eberhard gerichteten Schrift aus dem Jahre 1790 unter dem Titel: „Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll", erzählt Kant, daß sein Gegner die Frage aufgeworfen: „Wer (was) der Sinnlichkeit ihren Stoff, nämlich die Empfindungen gebe?" und daß derselbe den Grund hierfür oder die die Empfindungen der Sinnlichkeit bewirkende Ursache in „den Dingen an sich" gefunden habe. Kant erklärt sich hiermit durchaus einverstanden, setzt aber, um seine Auffassung vollkommen deutlich auszusprechen, eine Einschränkung hinzu, die zugleich eine markirte Bestätigung des hier von uns verhandelten Gegenstandes ist. Er schreibt: „Das (von Eberhard Vorgebrachte) ist ja eben die beständige Behauptung der Kritik (d. r. Vern.), nur daß sie den Grund des Stoffes sinnlicher Vorstellungen nicht selbst wiederum in Dingen als Gegenständen der Sinne, sondern in etwas Uebersinnlichem setzt, was jenen zum Grunde liegt und wovon wir kein Erkenntniß haben können. Sie sagt: die Gegenstände als Dinge an sich geben den Stoff zu empirischen Anschauungen (sie enthalten den Grund, das Vorstellungsvermögen seiner Sinnlichkeit gemäß zu bestimmen), aber sie sind nicht der Stoff derselben."*)

Den vorstehenden Mittheilungen zufolge ist über jeden Zweifel erhaben, daß das einzige Object, der einzige Inhalt

*) I, 436. Sehr deutlich wird dasselbe noch durch manche Stellen bewiesen, in denen Kant darthut, daß sein Kriticismus mit der Annahme von „anerschaffenen oder angeborenen Vorstellungen" unverträglich sey. Vergl. I, 444 u. 445; I, 446. Eine wörtliche Bestätigung findet sich noch II, 162: „— wie Dinge an sich selbst (ohne Rücksicht auf Vorstellungen, dadurch sie uns afficiren) seyn mögen, ist gänzlich außer unserer Erkenntnißsphäre."

oder Stoff, welcher dem Menschen zur Erkenntniß sey es vermittelst der Anschauung sey es vermittelst des Denkens gegeben ist, nach Kant in den Affectionen oder Eindrücken besteht, welche die den Menschen umgebenden Gegenstände auf seine Sinnlichkeit ausüben. Kant nennt diese Eindrücke gewöhnlich Empfindung, denn „die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben afficirt werden, ist Empfindung".*) Die Empfindungen oder Sinnes-Eindrücke und sie ganz allein sind es daher auch, welche den Menschen in das Gebiet der Wirklichkeit einführen oder welche seinem Erkennen Realität verleihen; denn Realität ist immer und überall nur das, „was einer Empfindung überhaupt correspondirt" (II, 126 u. II, 146). Kant spricht dieß von seinem Standpunkte aus eben so richtig als präcis in dem Satze aus: „Die Sinnlichkeit, dem Verstande untergelegt, als das Object, worauf dieser seine Function anwendet, ist der Quell realer Erkenntnisse" (II, 239 Anm.). In Beziehung auf den Inhalt, das Object, die Realität oder die Gegenstände unseres Erkennens hat Kant demnach einen Sensualismus vertreten, als welchen einen schrofferen auszubilden geradezu unmöglich ist; von ihm gilt in der erwähnten Richtung ohne jede Ausnahme und ganz unbedingt das Wort: nihil est in intellectu, quod antea non fuit in sensu, — kein Wunder, daß Kant's Wissenschaft für die Erkenntniß übersinnlicher Dinge schlechterdings keinen Raum mehr bot (I, 469. 505. 535). Wichtiger für unseren Zweck als diese aus Kant's Bestimmung des Inhaltes unseres Erkennens fließende Folgerung ist aber die andere mit jener ebenfalls unmittelbar und unzertrennlich zusammenhängende Thatsache, daß die alte, von dem gewöhnlichen Bewußtseyn an den Gegenständen unseres Erkennens gemachte Unterscheidung nach Seyn und Erscheinung, Substanz und Accidenz,

*) II, 31. Kant setzt „Empfindung" und „Eindruck" auch ausdrücklich identisch. So heißt es z. B. I, 496: „Das Empirische in der Wahrnehmung, die Empfindung oder der Eindruck (impressio), ist die Materie der Anschauung."

Ursache und Wirkung, Ding (Träger, Substrat) und Eigenschaft u. s. w. bei Kant in Wegfall kam, wenigstens in dem Sinne in Wegfall kam, wie sie von dem allgemeinen Bewußtseyn der Menschen von jeher ist verstanden worden. Zwar ist auch bei dem Urheber des Kriticismus nach wie vor noch von Substanzen und ihren Accidenzien, von Ursachen und ihren Wirkungen u. s. w. die Rede, aber nur die Worte sind dieselben geblieben, ihre Bedeutung ist eine von derjenigen, die ihnen von dem gewöhnlichen Bewußtseyn beigelegt wird, gänzlich verschiedene. Denn das gewöhnliche Bewußtseyn setzt zwischen den Substanzen und ihren Accidenzien, den Ursachen und ihren Wirkungen u. s. w. eine qualitative oder wesentliche Verschiedenheit; jene fallen in das Gebiet des realen Seyns, diese in das der formalen Erscheinung; jene allein sind, mit Paulsen zu reden, die „eigentliche Wirklichkeit", oder mit Plato, das ὄντως ὄν, an welchem „sich diese als Ereignisse begeben". Diese Unterscheidung in und an den Dingen als Gegenständen unseres Erkennens wird von Kant gänzlich ausgelöscht, ihm bleibt für unser Erkennen überall nichts als bloße Erscheinung übrig; auch die Substanz und die Ursache ist ihm eine solche. Daher können wir nur einer Erscheinung den Namen Substanz geben und zwar nur darum, weil „wir ihr Daseyn zu aller Zeit voraussetzen" (II, 159). Der Satz, daß die Substanz beharrlich sey, ist tautologisch. Denn bloß „diese Beharrlichkeit ist der Grund, warum wir auf die Erscheinung die Kategorie der Substanz anwenden" (II, 158). Ebenso ist nach Kant „der Satz vom zureichenden Grunde der Grund möglicher Erfahrung, nämlich der objectiven Erkenntniß der Erscheinungen, in Ansehung des Verhältnisses derselben, in Reihenfolge der Zeit".*) Kant läßt demnach in der That, wie Paulsen ganz richtig bemerkt, nicht in Zweifel darüber, daß „Substanz nicht ein für sich existirendes Wirkliche" und daß Causalität ebenso wenig ein

*) II, 170. In dieser und der vorher angeführten Stelle ist das Wort: „Erscheinung" von uns durch gesperrten Druck hervorgehoben worden.

solches, sondern daß jene wie diese nichts als „eine Gruppirungsform" oder „ein Gesetz der Anordnung des Wirklichen", d. i. der Erscheinungen „in unserer Vorstellung" bedeute. Aber da wird denn auch, denke ich, von Kant's Philosophie gelten, was der Wiener Philosoph A. Günther gegen seinen Zeitgenossen J. H. Fichte schon im Jahre 1829 niedergeschrieben in den Worten: „Wer immer nur Erscheinung aus Erscheinung begreift, der hat den Sättigungspunkt für die Begreiflichkeit noch nicht erkannt, — der in dem Seyn und seiner Dualität verborgen liegt und welcher sich durch die Erscheinung erst in die Selbstoffenbarung übersetzt." *) Freilich, kann man fragen, läßt sich denn auch selbst Kant's Kriticismus gegenüber die alte Unterscheidung von Seyn und Erscheinen, Substanz und Accidenz u. s. w. noch aufrecht halten? Und wenn dieses, ist die Erkenntnißfähigkeit des Menschen nicht bloß, wie Kant will, auf das Gebiet der Erscheinung eingeschränkt, sondern sind ihre Schwingen stark und elastisch genug, um sie über diese hinaus zu tragen und die Sphäre des realen den Erscheinungen zu Grunde liegenden Seyns mit Sicherheit erreichen zu lassen? Sollte aber das eine wie das andere der Fall seyn, wie wird der Weg gefunden werden, den der Philosoph einzuschlagen hat, um das große

*) „Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums." 1. Aufl. Wien 1828 u. 1829. II, 8. 2. Aufl. 1848. II, 8. Es versteht sich für jeden Kundigen von selbst, daß kein Philosoph in Zukunft sich mehr Hoffnung machen kann, sein Lehrgebäude, welchen Anblick es auch gewähren mag, zur allgemeinen Anerkennung in den Kreisen der Gelehrten zu bringen, wofern er dasselbe nicht über einer vollständig und systematisch ausgebildeten Erkenntnißtheorie als seinem Fundamente errichtet. Daher ist ein Zurückgehen auf Kant und ein fortgesetztes Berücksichtigen seiner erkenntnißtheoretischen Untersuchungen durchaus geboten. Aber in dem Enthusiasmus für Kant auch so weit sich versteigen, daß versichert wird, Kant habe ein für allemal den Grund gelegt, über dem die Philosophie der Zukunft sich zu erbauen habe, wie unsere modernen Kantianer es machen, kann doch nur derjenige, welcher gegen die großen Mängel und Fehler von Kant's theoretischer Philosophie völlig blind ist, und andererseits von den Leistungen keine Kenntniß nimmt, durch welche Männer wie Günther und seine Schüler Kant's Forschungen längst ergänzt, berichtigt oder auch ihre Resultate als unhaltbar nachgewiesen haben.

Ziel in der einen und andern Richtung endlich einmal nicht scheinbar, sondern wirklich und zuverlässig zu erreichen? Uns ist dieser Weg durch das Vorhergehende genau gewiesen. Er heißt: Kritik der Kant'schen Erkenntnißtheorie, vor allem bezüglich des Inhaltes oder der Materie, welche Kant als den Gegenstand unseres Erkennens glaubte ansetzen zu müssen. Hiermit werden wir uns zunächst beschäftigen.

1. Daß der Mensch als denkendes Subject in „dem rohen Stoff sinnlicher Eindrücke" einen großen Theil desjenigen Materials besitzt, den er „zu einer Erkenntniß der Gegenstände verarbeitet", — daran ist in der That, wie Kant behauptet, gar kein Zweifel. Ja noch mehr. Auch darin wird man dem Königsberger Philosophen zur Recht geben können, daß „alle unsere Erkenntniß mit der Erfahrung", d. i. mit der Reception sinnlicher Eindrücke „anfange", denn „wodurch sollte, so fragen auch wir mit Kant, das Erkenntnißvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren ... und unsere Verstandesfähigkeit in Bewegung bringen?" (II, 695.) Allein eine ganz andere Frage ist die, ob die sinnlichen Eindrücke, was Kant ebenfalls will, wie der erste so auch der einzige Stoff sind, der sich dem Menschen zur Verarbeitung in Erkenntnisse darbietet, oder ob umgekehrt das Erkenntnißvermögen, einmal durch Sinnes-Eindrücke in Anregung gebracht, im Fortgange seiner Bethätigung auch ein Erkenntniß-Material finde, welches ihm nicht durch die Sinne, ja überhaupt nicht von außen zugeflossen, sondern welches lediglich aus dem erkennenden (denkenden) Subjecte selbst stamme, so daß Kant schon gleich an der Schwelle seiner Philosophie in einen der größten und verhängnißvollsten Irrthümer gerathen mit der Behauptung, daß „die Materie aller Erscheinung" d. i. Erkenntniß „nur a posteriori gegeben" seyn könne (II, 32), wohingegen a priori allein die Form des Anschauens und Denkens eines Gegenstandes überhaupt möglich sey (II, 55 u. 56). Um über diese wichtige Frage ein begründetes Urtheil zu gewinnen, müssen wir, was Kant so gut wie gänzlich unterlassen hat, den

im Innern des Menschen sich vollziehenden Proceß darlegen, welcher mit der Erregung seiner Sinne durch Einwirkung äußerer Gegenstände auf ihn anfängt und in der Erkenntniß der letztern sein Ziel und Ende findet.

Der Mensch erfährt durch die ihn umgebenden Gegenstände fortwährend Einwirkungen der mannichfaltigsten Art auf seine äußeren Sinnesorgane. Die Aetherwellen dringen an sein Auge, die Luftwellen an sein Ohr, wo er geht und steht, wirken die Gegenstände durch unmittelbare Berührung auf seinen Tastsinn u. s. w. Aber alle diese Einwirkungen oder Reize bleiben in den äußeren Organen, so zu sagen, nicht haften, sondern sie werden durch die mit der Innenseite dieser Organe in Verbindung stehenden sensiblen Nerven nach dem Innern des Organismus hingeleitet in das Centrum des sinnlichen subjectiven Lebens, das Gehirn. Die Affectionen der Sinnesorgane afficiren demnach auch das Gehirn; die Eindrücke auf jene strömen in dieses gleichsam über. Was sind nun aber diese Affectionen oder Eindrücke des Gehirns?

Offenbar sind sie als solche nicht das Gehirn selbst, denn sie sind ja nur gewisse Zustände, näher bestimmte Bewegungen der Massentheilchen oder Atome desselben. Von den auf uns einwirkenden Gegenständen der Außenwelt lösen sich nicht, wie manche ältere Philosophen, unter diesen nach dem Berichte Plato's z. B. die Sophisten unter Berufung auf Empedokles geglaubt haben, kleine Theile ab, die in unsern Organismus, namentlich in das Gehirn, eindringen; noch weniger gruppiren sich diese fingirten Ablösungen in dem Gehirne zu einem Bilde des einwirkenden Gegenstandes, mit dessen Hülfe das Sinnensubject letztern sich zur Anschauung und Erkenntniß brächte.*) Eine Vereinigung der äußeren Gegenstände mit dem

---

*) Meno 9, 76. Hier wird von Meno dem Sokrates zugegeben, daß der Sophist Gorgias und dessen Schüler, zu denen auch Meno gehört, ἀποῤῥοάς τινας τῶν ὄντων κατὰ Ἐμπεδοκλέα annehmen, und darauf wird von Sokrates unter Zustimmung des Meno von der Farbe folgende Definition aufgestellt: ἔστι γὰρ χρόα ἀποῤῥοὴ σχημάτων ὄψει σύμμετρος καὶ αἰσθητός.

Sinnensubjecte behufs Bildung seiner Empfindungen und Vorstellungen findet in keiner Weise statt, selbst nicht bei denjenigen Sinnen, welche, um eine Empfindung zu veranlassen, mit dem Gegenstande des Empfindens in unmittelbare Berührung treten müssen, wie den Geschmacks- und Geruchssinn. Denn auch hier dient die Berührung nur dazu, um in dem Gehirne, diesem Focus alles subjectiven sinnlichen Lebens, gewisse Bewegungsvorgänge zu erregen, auf deren Veranlassung dann von jenem die betreffende Empfindung erzeugt oder gebildet wird. Es ist einer der schönsten Triumphe der Physiologie der neuern Zeit, die Richtigkeit dieser Behauptungen zu vollkommner Evidenz erhoben und dadurch die sicherste Grundlage geschaffen zu haben, auf welcher sich wenigstens nach einer Seite hin die Qualität unserer sinnlichen Wahrnehmung der Außenwelt mit aller nur denkbaren Zuverlässigkeit bestimmen läßt. „Erzitterungen der Materie — schreibt Carl von Voit — nämlich des den unermeßlichen Weltenraum erfüllenden Aethers und der wägbaren Theilchen, treffen unseren Körper und setzen dort für bestimmte Formen jener Bewegungen besonders eingerichtete Organe, die verschiedenen Sinnesorgane, in Mitbewegung, ähnlich wie die Windstöße die Saiten einer Aeolsharfe in Schwingungen versetzen und die Lichtwellen die Silbersalze auf einer photographischen Platte zerlegen. Die Bewegung des Sinnesorganes pflanzt sich mit der Schnelligkeit einer Botschaft tragenden Brieftaube durch den verbindenden Nerven hindurch nach bestimmten Theilen des Gehirnes fort, wo nach allen den rein physikalischen Bewegungsvorgängen eine neue Erscheinung, der erste psychische Act, die Empfindung, ausgelöst wird." *) Also: „rein physikalische Bewegungsvorgänge" sind es, welche in den Sinnensubjecten Empfindungen und Vorstellungen veranlassen, — eine Thatsache, als deren unmittelbare und unvermeidliche Consequenz die wichtige Lehre sich ergibt, daß die Qualitäten aller unserer sinnlichen Empfindungen und Vorstellungen zum weit-

*) Carl von Voit, „Ueber die Entwicklung der Erkenntniß." Rectoratsrede. München, 1879. S. 5.

aus größten Theil subjectiver Natur sind und ewig bleiben werden.

Der Sache nach, ob zwar in einer weniger wissenschaftlich ausgebildeten Form, ist dieser Einblick in die wahre Beschaffenheit unserer Sinnesfunctionen auch schon früheren Zeitaltern zu Theil geworden. Der Gründer der neueren Philosophie, Cartesius, hebt z. B. wiederholt die bloße Subjectivität der Licht-, Wärme- und anderer sinnlichen Empfindungen hervor,*) ja am Schlusse seiner Hauptschrift, der principia philosophiae, läßt derselbe gar keinen Zweifel darüber, daß er alle Empfindungen der Sinnlichkeit außer denen der zeit-räumlichen Beziehungen der Dinge ihrer Qualität nach als subjective beurtheile, indem denselben in den Gegenständen der Außenwelt nichts correspondire als gewisse locale Bewegungen, welche in ihrer Einwirkung auf des Menschen Sinnlichkeit jene in dieser veranlassen.**) Und ganz ähnlich dachte ein theilweise sehr entschiedener Gegner des Cartesius, der Engländer John Locke. Es ist bekannt genug, daß Locke ebenfalls alle und jede sogenannt „abgeleiteten oder secundären Eigenschaften" der Dinge der Außenwelt (secondary qualities) als lediglich subjective behauptete. Aber auch Locke wurde wieder überboten von Kant, dem Gründer der kritischen Philosophie. Denn Kant behauptete nicht nur mit Locke die

---

*) Epist. I, 38: Tertium est, quod .... luminis, caloris aliarumque sensibilium qualitatum naturam .... explicasse me contendam; suppono enim hasce qualitates non secus quam titillationem et dolorem sensibus nostris inesse, non vero in iis, quae sentimus, objectis, quibus nihil inest praeter figuras quasdam et motus, qui sensationes eas generant, quas dicunt lumen, calorem etc. Vergl. außerdem epist. I, 58. Dioptr. cap. 2 seq.

**) Princ. phil. IV, 198: Quae quum ita sint et sciamus, eam esse animae nostrae naturam, ut diversi motus locales sufficiant ad omnes sensus in ea excitandos, experiamurque illos re ipsa varios sensus in ea excitare, non autem deprehendamus quidquam aliud praeter ejusmodi motus a sensuum exteriorum organis ad cerebrum transire: omnino concludendum est, non etiam a nobis animadverti, ea, quae in objectis externis luminis, coloris, odoris, saporis, soni, caloris, frigoris et aliarum tactilium qualitatum vel etiam formarum substantialium nominibus indigitamus, quidquam aliud esse quam illorum objectorum varias dispositiones, quae efficiunt ut nervos nostros variis modis movere possint.

Subjectivität der secundären Eigenschaften der Dinge, sondern auch ihrer sogenannt „ursprünglichen oder primären" (original oder primary qualities), wie: „Größe, Gestalt, Zahl, Lage, Solidität, Bewegung oder Ruhe", welche Locke als objective, den Gegenständen als solchen oder den Dingen an sich selbst zukommende noch hatte stehen lassen.*) Dieses Beginnen Kant's war die nothwendige Folge der eigenthümlichen Voraussetzungen, welche er seinen erkenntnißtheoretischen Untersuchungen zu Grunde legte, namentlich seiner Ansicht vom Raume und der Zeit; es war aber nicht das Resultat einer von sicheren, unbezweifelbaren Grundlagen ausgehenden und systematisch fortgeführten Forschung. Zwar ist Kant der Meinung, die Richtigkeit seiner Theorie des Raumes und der Zeit unwiderleglich bewiesen zu haben. Allein schon die Ausstellungen, welche wir in dem Vorhergehenden an Kant's Auffassung der Sinnlichkeit zu machen veranlaßt waren, dürften gerathen erscheinen lassen, die Genesis der in Rede stehenden Vorstellungen noch einmal gründlich zu untersuchen, bevor man Kant's Behauptung, daß dieselben nichts als Anschauungen der Sinnlichkeit sind, Glauben schenke. Gleiche Bedenken regen sich auch gegen die von Kant geltend gemachte „Idealität" oder reine Subjectivität jener Vorstellungen. Und diese fallen ohne weiteres noch um so mehr in's Gewicht, als Kant's desfallsige Auffassung wenigstens in der Schroffheit, wie dieser sie vorgetragen, wohl nur sehr wenige Anhänger mehr zählt, und als der objective Character von Raum und Zeit

*) Ausführlich handelt Locke hierüber in seinem „Essay concerning human understanding" b. II. ch. 8. Sachlich richtig ist die Bemerkung Ueberweg's (Grundriß der Geschichte der Philosophie. Berlin 1866. III, 84), es sey „eine ungerechtfertigte partielle Accommodation Locke's an die vulgäre Voraussetzung, daß Farben, Töne u. s. w. als solche in den unsere Sinne afficirenden Körpern seyen, wenn er dieselben „secundäre Eigenschaften" (der letzteren) nenne .... und es könne den Leser nur verwirren, wenn Locke .... einen Ausdruck sanctionire, der eben den Irrthum involvire, welchen er zerstören wolle". Allein Ueberweg hätte hinzusetzen sollen, daß auf Locke am allerwenigsten die Schuld für diese unzutreffende Ausdrucksweise falle, da er sie nur von seinen Vorgängern, dem Cartesius und den Scholastikern, als Erbe überkommen hatte.

bei den Pflegern der Wissenschaft nach Kant mit vereinzelten Ausnahmen, wie der zwar geist- und kenntnißreiche aber in mancher Beziehung höchst einseitige und vorurtheilsvolle Schopenhauer eine solche bildet, wieder allgemeine Anerkennung gefunden hat.*) Aber selbst die Behauptung der Idealität oder reinen Subjectivität des Raumes und der Zeit und in Folge dessen auch der primären (zeiträumlichen) Eigenschaften der Dinge konnte der Wissenschaft, welche Kant in's Leben gerufen und zum großen Theil selbst ausgebildet hatte, auf die Dauer unmöglich genügen. Sie führte nothwendigerweise noch weiter und konnte nur in der Läugnung der Objectivität der Gegenstände der Außenwelt und in der Behauptung derselben als bloßer Phantasmagorieen der sie vorstellenden und denkenden Subjecte ihren naturgemäßen Abschluß finden. Und dieser Abschluß wurde ihr zum Theil schon

*) Wie leicht Schopenhauer die für seine Ansichten von ihm vorgebrachten Argumentationen für „ganz sichere Beweise" derselben ansieht, erhellt u. a. aus folgendem Raisonnement über die Idealität des Raumes. Er schreibt: „Der einleuchtendste und zugleich einfachste Beweis der Idealität des Raumes ist, daß wir den Raum nicht, wie alles Andere, in Gedanken aufheben können. Blos ausleeren können wir ihn. Alles, Alles, Alles können wir aus dem Raume wegdenken, es verschwinden lassen, können uns auch sehr wohl vorstellen, der Raum zwischen den Fixsternen sey absolut leer, und dgl. m. Nur den Raum selbst können wir auf keine Weise los werden. Was wir auch thun, wohin wir uns auch stellen mögen, er ist da und hat nirgends ein Ende; denn er liegt allem unserm Vorstellen zu Grunde und ist die erste Bedingung desselben. Dies beweist ganz sicher, daß er unserm Intellect selbst angehört, ein integrirender Theil desselben ist und zwar der, welcher den ersten Grundfaden zum Gewebe desselben, auf welches danach die bunte Objectenwelt aufgetragen wird, liefert" (S. W. VI, 46). Das hier Berichtete ist Thatsache; wir können den Raum im Gedanken „ausleeren", nicht wie alles andere „aufheben". Aber ist auch die Deutung dieser Thatsache durch Schopenhauer die richtige? Man sollte doch sagen, daß, wenn der Intellect alles außer dem Raume, also auch sich selbst, im Gedanken aufheben kann, eben dieses der sprechendste Beweis dafür sey, daß wohl die Vorstellung des Raumes — wie sich von selbst versteht — nicht aber das Object dieser Vorstellung, der Raum als solcher, dem Intellect selbst angehören sondern außer ihm existiren müsse. Und eine solche auf den ersten Blick als hinfällig sich aufdrängende Erklärung wird von Schopenhauer zu einem ganz sichern Beweise aufgeblasst! Wenn das nicht die Leser zum Besten halten heißt, dann weiß ich nicht, was man sich unter diesem Ausdrucke überhaupt noch denken könnte.

durch Kant selbst, vollständig aber erst durch seinen großen Schüler und den Vollender seines Werkes, J. G. Fichte, gegeben.*)

Der Physiologie der neueren Zeit läßt sich nur zu großem Ruhme nachsagen, daß sie sich vor den kantischen Uebertreibungen und fichteschen Extravaganzen vollständig bewahrt hat. Sie behauptet, auf Grund der Thatsache, daß das Gehirn mit den Gegenständen der Außenwelt nur durch die in jenem von diesen erregten Erzitterungen oder Bewegungsvorgänge in Beziehung und Wechselwirkung steht, zwar die Subjectivität fast aller Qualitäten unserer Sinnes-Empfindungen und Vorstellungen, aber sie behauptet nicht mit dem kritisch-subjectiven Idealismus eines Kant-Fichte die Subjectivität dieser Empfindungen und Vorstellungen selbst. Denn nach ihr haben unsere auf Grund der eben erwähnten Erzitterungen des Gehirns gebildeten Empfindungen und Vorstellungen in der That ihr reales Object außerhalb dem empfindenden und vorstellenden Subjecte in den Gegenständen der Außenwelt; es ist die Materie und ihre Bewegung. „Wir glauben zwar, schreibt Voit, die Dinge an sich wahrzunehmen, aber das ist ja gar nicht der Fall, sondern es versetzen nur gewisse von den Dingen ausgehende Bewegungen Theile unseres Körpers in Erschütterungen, welche nach bestimmten Stellen des Gehirns getragen, dorten einen Bewegungsvorgang auslösen, der zur Empfindung führt." Und hierauf fährt Voit fort: „Die Meisten verwechseln diese Reaction des Gehirns mit ihrer Ursache, und denken sich im äußeren Raume das Licht glänzen oder die Töne klingen. Außerhalb von uns giebt es aber nichts weiter als die den Weltenraum mehr oder weniger dicht erfüllenden Atome der Materie, die sich in Ruhe oder in Bewegung befinden; also kein Licht und keine Farbe, kein Laut und kein Ton, keine Wärme oder Kälte, so wenig wie Schmerz, sondern nur gleichgültige Bewegungen der Materie. Mit den empfindenden Wesen werden auch Licht und

*) Wir sagen: „zum Theil durch Kant selbst", insofern nämlich, als, wie im Obigen vorkam, diesem die objective Existenz der Gegenstände der Außenwelt als Dinge an sich selbst wenigstens schon unsicher wurde.

Tod begraben, und wenn einmal ein Zeitpunkt eintreten sollte, wo alle lebendige Kraft auf dem Erdballe in Spannkraft gefesselt ist, dann ist der Bewegung der Materie Stillstand geboten, und ein mit allen Sinneswerkzeugen ausgerüsteter Mensch würde, wenn er unter solchen Umständen zu leben vermöchte, nichts mehr von der Außenwelt wahrnehmen" (Voit a. a. O. S. 7 u. 8).

Nach den so eben dargelegten und unzweifelhaft feststehenden Ergebnissen der neueren Wissenschaft läßt sich in dem unermeßlichen Naturganzen leicht und ungezwungen im allgemeinen ein Dreifaches unterscheiden: Materie in der Form von Atomen, physikalische oder mechanische Bewegungen der Atome und Sinnensubjecte, welche durch Einwirkung der bewegten Atome auf ihren Organismus ebenfalls in bestimmte Bewegungen versetzt werden und auf Veranlassung dieser zu Empfindungen und Vorstellungen der äußeren Gegenstände sich erheben. Mit den sinnlichen Empfindungen und Vorstellungen in Menschen und Thieren tritt demnach in der Natur etwas auf, was in der ganzen Unermeßlichkeit ihres Umfanges außer dem Bereiche der Sinnensubjecte nicht zu finden ist, ja mit dem sich hier schlechterdings nichts auch nur vergleichen läßt. Zwar haben die Erzitterungen der sensiblen Nerven und des Gehirns der Sinnensubjecte mit denen der Dinge außer ihnen denselben Character, denn jene wie diese sind an sich nichts als rein physikalische oder, mit Voit zu reden, gleichgültige Bewegungen von Materie. Aber jene physikalische und insofern rein objective Bewegung im Gehirn „löst" in diesem einen Vorgang „aus", der einen Vergleich zu jener eine ganz andere Beschaffenheit zeigt, indem er einen subjectiven Character an sich trägt, wodurch er auch der Gleichgültigkeit für das Sinnenwesen enthoben und für dasselbe von großer Bedeutung wird. Es sind dies, wie bekannt, die Vorgänge der sinnlichen Empfindung, Vorstellung, Wahrnehmung u. s. w. Wir sagen: die Atombewegungen des Gehirns „lösen" diese Vorgänge „aus", um uns der von der Naturwissenschaft fast allgemein recipirten Ausdrucksweise für einen Augenblick anzuschließen, wiewohl wir uns nicht verbergen

könnten, daß der Ausdruck selbst mangelhaft ist und gegen einen andern besseren ausgetauscht werden sollte. Das Wort: „auslösen" stellt die erwähnten subjectiven Erscheinungen zu sehr als bloß passive Vorgänge in dem Gehirn dar, während das letztere doch offenbar nicht bloß ihr passiver Träger ist, in und an dem sie sich abspielen, sondern die Ursache, welche sie durch eigene Activität erzeugt und in sich hervorbringt. Denn die Empfindungen, Vorstellungen u. s. w. als subjective Gebilde des Gehirns, d. i. insofern, als dieses in ihrer Hervorbringung sich activ erweist, können diesem nicht ebenso von einer fremden Ursache übergeben werden wie die physikalischen Atombewegungen, auf Veranlassung deren jene selbst eintreten; vielmehr kann eben das, was die Empfindungen u. s. w. erst zu Empfindungen macht, nämlich das subjective Element an ihnen auch nur aus dem Gehirne oder dem Subjecte selbst stammen; nur dieses, nicht etwas anderes, muß die dasselbe bewirkende Ursache seyn. Diesem Sachverhalte entsprechend suchen wir unsererseits den Ausdruck: „auslösen" zu vermeiden. Statt dessen schreiben wir dem Sinnensubjecte die Fähigkeit oder das Vermögen zu, im Anschluß an seine Gehirnaffectionen und auf Veranlassung derselben die Empfindungen u. s. w. selbstthätig in sich zu bilden oder zu erzeugen. Aber wie werden dieselben von dem Sinnensubjecte in ihm erzeugt? Mit dieser Frage stehen wir, wenigstens nach einer Richtung hin, an einem derjenigen Punkte, in Beziehung auf welche schon Kant daran erinnert hat, daß „es ein großer und nöthiger Beweis der Klugheit oder Einsicht sey, zu wissen, was man vernünftiger Weise fragen solle". Denn wird die von Kant eingeschärfte Vorsicht nicht beachtet, so könnte es Einem auch hier wohl begegnen, daß man sich „durch eine an sich ungereimte Frage zu ungereimten Antworten verleiten ließe und den belachenswerthen Anblick gäbe, daß Einer (wie die Alten sagen) den Bock melkt, der Andere ein Sieb unterhält" (II, 61).

Die Frage nach dem Wie des Erzeugtwerdens unserer sinnlichen Empfindungen, Vorstellungen u. s. w. zu beantworten ist nämlich, wenn sie im eigentlichen und strengen Sinne ge-

nommen wird, einfach unmöglich. Wir wissen oder können wenigstens wissen, daß jene subjectiven Erscheinungen von dem Sinnensubjecte als solchem, d. i. von dem Gehirne hervorgebracht werden, ferner daß dieses auf Veranlassung bestimmter physikalischer Reize oder Affectionen geschieht, in welche das Gehirn durch fremde Einwirkung auf dasselbe versetzt worden, endlich daß die Bestimmtheit (Qualität) der Empfindung, Vorstellung u. s. w. einerseits von der Beschaffenheit des in das Gehirn eingeführten Reizes, also in größerer Entfernung auch von der Beschaffenheit des auf das Gehirn einwirkenden äußeren Gegenstandes und andererseits ebensosehr von der Beschaffenheit des gegen jenen Reiz reagirenden Sinnensubjects (Gehirns) oder von der Art und Weise seiner Rückwirkung bedingt und abhängig ist. Aber wir wissen nicht und können auch nicht wissen, wie das Sinnensubject oder sein Gehirn es anstellt, um aus einem physikalischen Reize oder einem rein mechanischen Bewegungsvorgange in ihm eine solche Erscheinung zu machen wie wir sie bei den Worten Empfindung, Vorstellung u. s. w. im Sinne haben. In Beziehung auf die Frage: *Wie* „die (zum Gehirn organisirte) Materie" oder wie „das in Neuroglia gebettete und mit warmem arteriellen Blut unter richtigem Drucke gespeiste Convolut von Ganglienkugeln und Nervenröhren" zu denken vermöge, gilt in der That ein- für allemal der von *Du Bois-Reymond* abgegebene Wahrspruch: Ignorabimus.*) Aber das gilt nicht bloß

---

*) Vergl. „Ueber die Grenzen des Naturerkennens". 4. Aufl. Leipzig 1876. S. 39. In dem hier angezogenen und zur Zeit mit großem Beifalle aufgenommenen Vortrage wird von Du Bois außerdem auch noch die Möglichkeit einer Erkenntniß dessen, „*was* Materie und Kraft seyen", in Abrede gestellt (S. 39). Allein hiermit liefert der Naturforscher nur wieder den Beweis, daß, um die Grenze der menschlichen Erkenntnißfähigkeit richtig zu bestimmen, die Kenntniß der Natur und ihres Lebens allein nicht genügt, sondern daß dazu, wie zu vielem andern, vor allem eine gründliche, in die Tiefe des Menschengeistes hinabsteigende Philosophie durchaus erforderlich ist. Denn die Frage nach dem *Wie* des Denkens (des Gehirns) und nach dem *Was* der Materie und Kraft dürfen in Beziehung auf die Möglichkeit ihrer Beantwortung nicht auf die gleiche Linie gestellt werden; jene ist schlechthin unlösbar, diese kann und wird von der Wissenschaft schon gegeben werden.

bezüglich des Wie der Bildungsweise unserer sinnlichen Empfindungen, Vorstellungen u. s. w., sondern es gilt von dem eigentlichen Wie *aller* Vorgänge zwischen Himmel und Erde, denn immer und überall ist das Wie des Werdens im eigentlichen Sinne für den Menschen unerkennbar, so daß vernünftigerweise in ihm nicht einmal ein Objekt der wissenschaftlichen Untersuchung erschaut werden kann. Dieses *Wie* ist aber auch die einzige Grenze der menschlichen Erkenntnißfähigkeit, wohingegen das *Was* der Dinge ohne jede Ausnahme von ihr entdeckt werden kann und in dem grenzenlosen Fortgange ihrer Bemühungen auch wohl mehr und mehr enthüllt werden wird. Es verdient nicht unerwähnt gelassen zu werden, daß A. *Günther* schon vor Jahren diesen Sachverhalt vollkommen richtig durchschaut und in seinen zahlreichen Schriften mit aller nur wünschenswerthen Bestimmtheit ausgesprochen hat; zugleich ist es seinem außergewöhnlichen Scharf- und Tiefsinne gelungen, den Grund zu erspähen, um dessentwillen das eigentliche Wie für alle Ewigkeit ein verschleiertes Bild zu Sais seyn und bleiben wird. Derselbe liegt in nichts anderm als in der Thatsache, daß „im Geiste (des Menschen) als bedingtem Wesen die Momente der *Reflexion* (der höheren wie der niederen) nie und nimmer mit den Momenten des *Lebens* zusammenfallen können, eben weil der Geist in seiner Bedingtheit in die Lebensthätigkeit versetzt wird ohne es zu wollen" (A. Günther u. J. H. Pabst: „Janusköpfe für Philosophie u. Theologie." Wien 1834. S. 273).

Dem Vorhergehenden zufolge bilden die Grundlage, über welcher die sinnlichen Empfindungen, Vorstellungen u. s. w. in

---

Freilich ist Du Bois von diesem Ziele weit entfernt, so lange er in der falschen Vorstellung noch lebt, daß „der Materie und Kraft auch wieder eine (von ihnen verschiedene und zu unterscheidende) Substanz zu Grunde liege", und dann auf Grund dieser falschen Vorstellung die Frage aufwirft: „ob, wenn wir das Wesen von Materie und Kraft begriffen, wir nicht auch verständen, wie die ihnen zu Grunde liegende Substanz unter bestimmten Bedingungen empfinden, begehren und denken könne" (S. 38). Im Widerspruche hierzu heißt es auf der folgenden Seite: „Gegenüber dem Räthsel, was Materie und Kraft seyen, und wie *sie* zu denken vermögen" u. s. w.

Mensch und Thier sich erheben, diejenigen Erzitterungen oder mechanischen Bewegungen, in die das Gehirn durch Einwirkung auf dasselbe von außen versetzt worden. „Wir blicken mit unserm Geiste nicht in die Außenwelt hinaus, wie man gewöhnlich meint, sondern wir müssen geduldig warten, ob von letzterer Boten ihren Weg zu uns finden" (Voit a. a. O. S. 7). Aber selbst diese Boten, welche allein uns von den Gegenständen der Außenwelt berichten, — was haben sie uns von denselben zu sagen und welcherlei Aufschlüsse können wir aus ihrer Mittheilung erwarten? Es wurde bereits hervorgehoben, daß die anschaulichen Bilder, welche wir in Gestalt von Licht, Farben, Tönen u. s. w. auf Veranlassung jener Mittheilungen von den Gegenständen der Außenwelt entwerfen, ihrer Qualität nach lediglich subjectiver Natur sind und uns die objective Beschaffenheit der letzteren in keiner Art zum Bewußtseyn bringen. Die aus der Außenwelt zu uns gelangenden Boten, d. i. die durch jene in unserem Gehirne erregten Bewegungsvorgänge sind demnach in keiner Weise Bilder oder Abbildungen der Gegenstände der Außenwelt, sondern sie sind nur Zeichen, welche uns darauf aufmerksam machen, daß außer uns etwas sey, ohne uns zugleich auch zu sagen, was es sey oder welche Beschaffenheit es an sich trage. „Aus den von den Objecten erhaltenen Zeichen, schreibt Voit, setzen wir uns ein Bild derselben zusammen. Die Art des von uns geschaffenen Bildes ist selbstverständlich wesentlich abhängig von der Natur unseres Bewußtseyns (besser: unserer selbst als des empfindenden und vorstellenden Subjects), auf welches die Stöße der Außenwelt einwirken. Zu dem Ende muß die Empfindung in einer bestimmten Beziehung stehen zu der äußeren erregenden Ursache, sie muß sich in gesetzmäßiger Weise mit der letztern ändern. Aber das von uns komponirte Bild entspricht nicht dem äußern Objecte; die Objecte und unsere Vorstellungen davon lassen sich gar nicht mit einander vergleichen. Da wir die Dinge an sich nicht erfassen, so wissen wir auch nichts von ihren wirklichen Eigenschaften; diese bleiben uns vielmehr als Gegenstände einer andern unzugänglichen Welt verschlossen." Das,

was wir von den Dingen erfahren, sind bloß Zeichen oder Symbole, welche wir an die Stelle der Dinge setzen und zu weiteren Gedankenoperationen und Handlungen gebrauchen. In ähnlicher Weise benützt z. B. der Chemiker für den Sauerstoff ein Zeichen (O), mit dem er bestimmte Begriffe verbindet, die ihm sofort beim Erblicken des Zeichens gegenwärtig sind, ohne daß das Zeichen dem wirklichen Sauerstoff in seinen Eigenschaften gleicht" (a. a. O. S. 13 u. 14). Aber erfahren wir, wie Voit in diesen Aussprüchen behauptet, durch die in Rede stehenden Zeichen in der That „nichts von den wirklichen Eigenschaften der Dinge"? „Bleiben uns diese vielmehr als Gegenstände einer andern unzugänglichen Welt verschlossen?" Mit diesen Fragen sind wir wieder an einem derjenigen Punkte angelangt, bei deren Beurtheilung der Forscher große Vorsicht und Behutsamkeit anzuwenden hat, wofern er den Werth unseres Erkennens bezüglich seiner Objectivität nicht zu gering anschlagen und das Schiff der Wissenschaft in das Fahrwasser des Skepticismus leiten will. Offenbar hätte Voit diese Klippe nicht vermieden, wofern man die zuletzt ausgehobenen Aussprüche desselben ernstlich nehmen würde. Aber er selbst erklärt sehr deutlich den Sinn, in welchem er sie verstanden wissen will, durch die ihnen vorausgeschickten Worte: „Die Empfindung muß in einer bestimmten Beziehung stehen zu der äußeren erregenden Ursache, sie muß sich in gesetzmäßiger Weise mit der letzteren ändern." Hiermit ist das vollkommen Richtige präcis und scharf ausgesprochen. Es ist dieselbe Gränze, in welche auch ein anderer Naturforscher der Gegenwart, H. Helmholtz, die Objectivität unseres Erkennens der Außenwelt einschließt, wenn er schreibt: „Insofern die Qualität unserer Empfindung uns von der Eigenthümlichkeit der äußeren Einwirkung, durch welche sie erregt wird, eine Nachricht gibt, kann sie als ein Zeichen derselben gelten, aber nicht als ein Abbild. Denn vom Bilde verlangt man irgendeine Art der Gleichheit mit dem abgebildeten Gegenstande, von einer Statue Gleichheit der Form, von einer Zeichnung Gleichheit der perspectivischen Projection im Gesichtsfelde, von einem Gemälde

auch noch Gleichheit der Farben. Ein Zeichen aber braucht gar keine Art der Aehnlichkeit mit dem zu haben, dessen Zeichen es ist. Die Beziehung zwischen beiden beschränkt sich darauf, daß das gleiche Object, unter gleichen Umständen zur Einwirkung kommend, das gleiche Zeichen hervorruft, und daß also ungleiche Zeichen immer ungleicher Einwirkung entsprechen."

„Der populären Meinung gegenüber, fährt Helmholtz fort, welche auf Treue und Glauben die volle Wahrheit der Bilder annimmt, die uns unsere Sinne von den Dingen liefern, mag dieser Rest von Aehnlichkeit, den wir anerkennen, sehr geringfügig erscheinen. In Wahrheit ist er es nicht; denn mit ihm kann noch eine Sache von der allergrößten Tragweite geleistet werden, nämlich die Abbildung der Gesetzmäßigkeit in den Vorgängen der wirklichen Welt. Jedes Naturgesetz sagt aus, daß auf Vorbedingungen, die in gewisser Beziehung gleich sind, immer Folgen eintreten, die in gewisser anderer Beziehung gleich sind. Da Gleiches in unserer Empfindungswelt durch gleiche Zeichen angezeigt wird, so wird der naturgesetzlichen Folge gleicher Wirkungen auf gleiche Ursachen auch eine ebenso regelmäßige Folge im Gebiete unserer Empfindungen entsprechen."

„Wenn Beeren einer gewissen Art beim Reifen zugleich rothes Pigment und Zucker ausbilden, so werden in unserer Empfindung bei Beeren dieser Form rothe Farbe und süßer Geschmack sich immer zusammen finden."

„Wenn also unsere Sinnesempfindungen in ihrer Qualität auch nur Zeichen sind, deren besondere Art ganz von unserer Organisation abhängt, so sind sie doch nicht als leerer Schein zu verwerfen, sondern sie sind eben Zeichen von Etwas, sei es etwas Bestehendem oder Geschehendem, und was das Wichtigste ist, das Gesetz dieses Geschehens können sie uns abbilden" („Die Thatsachen in der Wahrnehmung." Berlin 1879. S. 12 u. 13).

Auch die Naturwissenschaft unserer Tage sieht sich also genöthigt, noch „einen Rest von Aehnlichkeit" zwischen unseren Empfindungen, Vorstellungen, Wahrnehmungen u. s. w. und den diese in uns erregenden oder besser veranlassenden Gegenständen

der Außenwelt anzuerkennen und stehen zu lassen. Jene sind auch ihr „nicht leeren Schein", sondern sie sind Zeichen, aber Zeichen „von Etwas, sey es etwas Bestehendem oder Geschehendem". Kann denn, wenn es so ist, woran sich nach den von der Physiologie beigebrachten exacten Beweisen gar nicht zweifeln läßt, nicht doch noch von einer Objectivität unserer Erkenntniß der Gegenstände der Außenwelt mit Fug und Recht die Rede seyn? Läßt sich nicht nach wie vor mit vollem Ernste noch behaupten, daß wir in der That „die wirklichen Eigenschaften der Dinge" erkennen und daß diese uns nicht „als Gegenstände einer andern unzugänglichen Welt verschlossen bleiben?" Nach der Lehre der Physiologen sind unsere Sinnesempfindungen Zeichen „von Etwas, sey es Bestehendem oder Geschehendem". Nach der Lehre derselben Physiologen gibt es aber „außerhalb von uns", nämlich in dem Umkreise der Natur, die wir in dem Vorhergehenden öfters in den Begriff der Außenwelt zusammengefaßt haben, „nichts weiter als die Atome der Materie, die sich in Ruhe oder Bewegung befinden", also Bestehendes als Materie und Geschehendes als Bewegung der Materie. Wäre es überhaupt möglich, daß irgendwelche Atome jemals in absoluter Ruhe sich befänden, so würden sie wenigstens für uns während der Zeit ihrer Ruhe so gut wie nicht vorhanden seyn. Dasselbe würde ebenfalls der Fall seyn, wenn die betreffenden Atome zwar in Bewegung sich befänden, aber in einer Bewegung, die entweder thatsächlich uns nicht rührt oder doch in einer Art, die nicht vermögend wäre, uns zur Bildung einer Sinnesempfindung zu veranlassen. Die Begriffe der absoluten Ruhe der Atome und der zuletzt erwähnten Art von Bewegung derselben können und müssen wir daher ohne weiteres aus der Reihe des für uns Vorhandenen ausstreichen; von ihm können wir weder eine wahre noch eine falsche, weder eine objective noch eine subjective Empfindung oder Wahrnehmung haben, weil wir gar keiner Empfindung desselben fähig sind. Wie steht es dagegen mit dem in der That für uns Existirenden, mit den materiellen Gegenständen, welche durch ihre Einwirkungen auf uns zur

Bildung von Empfindungen und Vorstellungen sollicitiren? Gibt es in der Außenwelt nur ein Zweifaches: Bestehendes und Geschehendes, Atome und ihre Bewegung, und sind unsere Sinnesempfindungen in der That Zeichen von diesem Bestehenden oder Geschehenden, — wo in aller Welt soll dann noch ein Grund vorliegen, der uns veranlassen könnte, an der Erkennbarkeit des Ansichs der Dinge und ihrer wahren oder eigentlichen Eigenschaften zu zweifeln? Ist in diesem Falle die Möglichkeit der in Rede stehenden Erkenntniß nicht von vornherein zum wenigsten durchaus wahrscheinlich? Redet ja doch auch Helmholtz von unseren Empfindungen und Wahrnehmungen als Zeichen der äußeren Gegenstände wie von einer Sache, mit der sich noch eine Leistung von der allergrößten Tragweite vollbringen lasse, nämlich die Abbildung der Gesetzmäßigkeit in den Vorgängen der wirklichen Welt oder die Erkenntniß der Gesetze des Geschehens.

Die physiologischen und erkenntnißtheoretischen Untersuchungen der neueren Zeit haben demnach keineswegs dargethan, daß eine objective Erkenntniß der materiellen Außenwelt für den Menschen unmöglich sey, wohl aber haben sie ein- für allemal bewiesen, daß wir in den Empfindungen, Vorstellungen, Wahrnehmungen, mit einem Worte: in den anschaulichen Bildern, welche die Sinne uns von den Gegenständen derselben überliefern, jene objective Erkenntniß nicht besitzen. Die Bilder der Sinnlichkeit führen uns in eine Zauberwelt, deren weitaus meisten Bestandtheile nur unsere eigenen Schöpfungen sind. Es gibt also, mit Kant zu reden, in der That „eine natürliche und unvermeidliche Dialektik", zwar nicht, wie jener will, „der reinen Vernunft", wohl aber der Sinnlichkeit, — eine Dialektik, in die „sich nicht etwa ein Stümper, durch Mangel an Kenntnissen, selbst verwickelt, oder die irgendein Sophist, um vernünftige Leute zu verwirren, künstlich ersonnen hat", sondern die der Sinnlichkeit „unhintertreiblich anhängt" und die selbst dann, nachdem wir ihr Blendwerk aufgedeckt haben, dennoch nicht aufhören wird, uns vorzugaukeln (II, 242). Denn auch das ist eine unbestreitbare

Thatsache, daß selbst der gewiegteste aller Philosophen und Physiologen, nachdem er mit der denkbar größten Schärfe und Genauigkeit die lediglich subjectiven Elemente unserer sinnlichen Vorstellungsbilder nachgewiesen, dennoch nicht im Stande ist, aus seiner Anschauung der Außenwelt jene Elemente zu entfernen und diese in einem rein objectiven Abdrucke seinen Sinnen zu vergegenwärtigen. Obgleich wir seit der Entdeckung des Kopernicus sehr wohl wissen, daß nicht die Sonne alle Tage ihren Lauf um die Erde vollendet, sondern daß wir es sind, die sich mit dem Planeten, den wir bewohnen, um die Sonne bewegen, so sehen wir doch letztere nach wie vor jeden Morgen im Osten auf- und jeden Abend im Westen untergehen, — ein unwiderleglicher Beweis dafür, daß Wissen und Sinneswahrnehmung keineswegs identisch sind und daß der Mensch als wissendes oder erkennendes Subject die Aufgabe hat, sich selbst als sinnlich wahrnehmendes Subject im Fortgange der Zeiten mehr und mehr zu rectificiren. Diese Aufgabe ist gegenwärtig in einem Umfange gelöst wie nie zuvor. Der fortschreitenden Wissenschaft unserer Tage ist es endlich gelungen, das Gewebe unserer sinnlichen Erkenntniß vollständig zu entwirren und die Kette, welche die Natur zu demselben liefert und die ihren objectiven Bestand ausmacht, von dem Einschlage, den wir als subjective Zuthat in dasselbe verarbeiten, scharf und lichtvoll zu sondern. Da hat sich denn das überraschende Resultat ergeben, daß beinahe die ganze Art, wie wir die Gegenstände der Außenwelt empfinden, wahrnehmen oder anschauen, lediglich von uns herrührt, während außerhalb der empfindenden und wahrnehmenden Subjecte nichts als empfindungslose mechanisch bewegte materielle Atome vorhanden sind. Würden wir die Dinge in ihrer reinen Objectivität als das, was sie an sich sind, ohne die uns unvermeidliche Zuthat unserer Sinnlichkeit anschauen, so würden wir uns in eine trostlose Oede versetzt sehen, in der wir nicht einen Tag leben wollten, denn aus ihr wäre alles Licht- und Farbenspiel, alle „Abendwindeskühle“, aller „Blumen-Würzgeruch und Duft“, aller melodische Gesang,

kurz alles und jedes, was für uns als empfindende Subjecte von Interesse seyn kann, verschwunden und weggebannt. Wir haben demnach alle Ursache zur Freude darüber, daß unsere Sinnlichkeit als Empfindungs- und Anschauungsvermögen uns in eine Welt einführt, die als solche zwar nur in unserm Kopfe besteht, denn hierdurch allein erhält das, was außer uns besteht, einen Reiz für uns und erweckt unsere Theilnahme und unser Interesse. Es ist zu jener Freude noch um so mehr Grund vorhanden, als es andererseits der Wissenschaft in ihrem stillen Gange durch die Weltgeschichte mehr und mehr gelingt, den Zauber, welchen die Sinnlichkeit über die Gegenstände der Außenwelt verschwenderisch ausgießt, auch in seinem eigentlichen Character zu erkennen und hierdurch das Wort des Dichters zu erfüllen:

„Irrthum verläßt uns nie; doch ziehet ein höher Bedürfniß
Immer den strebenden Geist leise zur Wahrheit hinan." *)

Aber ob dieses „höher Bedürfniß" auch derselben Sinnlichkeit inne wohnt und von ihr befriedigt wird, welche uns eine Welt vorgaukelt, die in eben der Gestalt, wie jene sie uns vorgaukelt, d. i. als objective Wirklichkeit nicht vorhanden ist? Die Untersuchung dieses Gegenstandes will nicht, wie zum großen Nachtheile der Wissenschaft von Philosophen und Naturforschern so oft geschehen ist, über's Knie gebrochen seyn; ihre sorgfältige und glückliche Erledigung führt in Tiefen, in denen für den Philosophen bis jetzt ungeahnte Goldkörner verborgen liegen und von wo der verderblichste und folgenreichste Irrthum der Kantischen Erkenntnißtheorie, nämlich die Lehre, daß aller Inhalt unseres Erkennens lediglich a posteriori gegeben und auf die Eindrücke der Sinnlichkeit beschränkt sey, von Grund aus sich beseitigen läßt.

*) Goethe's S. W. in 40 Bänden. Stuttgart u. Tübingen 1840. I, 311.

Aehrenlese der Kritik und Erklärung der drei Bücher Cicero's de natura deorum, nebst einem Nachwort über dessen Verdienste um die Philosophie überhaupt.

Von
Dr. Wilhelm Wiegand,
Gymnasial-Director emeritus.

Meine platonischen Studien, insbesondere über die alte Streitfrage, ob Plato's Idee des Guten eins sey mit seiner Anschauung von Gott, veranlaßten mich schon in meinen jüngeren Jahren zu einem besonderen Studium der Schrift Cicero's de N. D. sowie auch zu dem Gedanken einer Verdeutschung derselben. Wie ich vor meiner Uebersetzung des platonischen Staates (deren letzte Hälfte Stuttgart 1877, die erste Worms 1870 erschien) erst eine mehrfache Feststellung des Textes nöthig fand, welche Arbeit ich unter dem Titel: „Aehrenlese zur Kritik und Erklärung des plat. Staates" theils in der Zeitschrift für Alterthumswissenschaft von 1834 und 35, theils in Wormser Gymnasial-Programmen und gelegentlich meiner Recension der Ausgabe Plato's von K. F. Hermann in derselben Zeitschrift veröffentlicht habe: so schien mir auch eine ähnliche Arbeit noch viel nothwendiger vor einer Uebersetzung der genannten Schrift Cicero's. Ueber meiner vielfachen Schulamts-Thätigkeit in Worms blieb diese Arbeit liegen.

Nach 45 J. öffentlicher Lehrthätigkeit, die auch eine Art Culturkampf war, indem es sich unter den schwierigsten Umständen um Vervollkommnung und Erhaltung des Gymnasiums einer alten vielfach historisch merkwürdigen Stadt handelte, zur Ruhe nach Lahn-Athen zurückgekehrt, las ich zur Vollendung der erwähnten Abhandlung wiederholt die Schrift de N. D. von Cicero, welcher otio languens in der Abfassung derselben Trost suchte für die „animi aegritudo, fortunae magna et gravi commota iniuria", als im Staate wegen des consilium und der cura unius seiner Thätigkeit kein Raum mehr gegönnt war.

Dies Mal weniger in Absicht einer Uebersetzung, denn solche war indessen mehrfach von anderen erschienen, als wegen einer darüber zu haltenden Vorlesung. — Da diese Schrift im Mittelalter wegen ihres für Philosophen und noch mehr für Theologen interessanten Inhaltes sehr gesucht war: so mußte sie oft durch ganz unwissende Abschreiber vervielfältigt werden. Obgleich die dadurch in ihr häufiger als in irgend einem andren Werke entstandenen Corruptelen durch ausgezeichnete Gelehrte, die Kenntniß der Sprache mit der der alten Philosophie verbanden, glücklich verbessert und andrerseits die von unsinniger Kritik ohne Grund beanstandeten Stellen im Geiste der alten Philosophie erklärt und geschätzt wurden: so ist doch noch Stoff zu einer ziemlichen Nachlese geblieben, weil jene beiden Eigenschaften sich seltener vereinigen. Und so hoffe ich auf den Dank der Freunde des Cicero und der dieser stets interessanten Schrift desselben, wenn ich ihnen einige Randbemerkungen hier mittheile, welche ich bei wiederholter Lectüre derselben (sowohl gelegentlich einer academischen Vorlesung zu Gießen im Winter 78—79 als auch eines Vortrages über die Verdienste Cicero's um die Philosophie im Gegensatz zu Th. Mommsen's vernichtendem Urtheile in seiner röm. Gesch. Bd. II, S. 564, 603, 607 &c. 5. Aufl. Berlin 1869) in Bezug auf Textes-Kritik und Erklärung zu machen veranlaßt wurde. Diese über den höchsten philosophischen Gegenstand handelnde Schrift weckt heut' zu Tage bei manchen noch mehr Theilnahme; denn wie damals so steht auch heute über das Wesen der Gottheit ein Naturalismus (der Epicureer) und ein Pantheismus (der Stoiker) gegenüber einem certamen pontificum pro aris et focis et pro deorum templis et delubris proque urbis muris, und auf dem ganzen Erdball war man, damals wie auch jetzt, gespannt auf die Entscheidung, wessen disputatio verior aut ad veritatis similitudinem propensior. Dem dreitheiligen Werke liegt also eine tiefere Idee zu Grunde, und die drei Theile sind also nicht „zusammengenäht".

I, 1, 1. Causam, id est principium philosophiae esse in-

scientiam. Die Worte i. e. p. ph. hätten nur einen Sinn in diesem Satz bei der Lesart scientiam und in dem Falle, daß dies Wort, wie Manutius meint, die Bedeutung von scientiae amor a natura nobis insitus hätte; denn daß ἔρως, d. h. die dem Menschen angeborene Wißbegierde der Anfang und der eine Haupttheil der Philosophie sey (der andre Haupttheil ist die dialectische Methodos), ist ein sokratisch-platonischer und möglicher Weise auch ein ciceronischer Gedanke. Aber dieser Gedanke paßt hier weder zum vorhergehenden noch zum nachfolgenden. Es handelt sich ja hier nicht von dem „Urgrund" (wie Klotz principium übersetzt) der Philosophie, sondern von dem Grund der variae doctissimorum hominum discrepantes sententiae über das Wesen der Gottheit, und dieser Grund ist nach academischem und von Cicero adoptirtem Grundsatze, wie über alle res incertae, nichts anders, als daß der Mensch darüber nichts wissen kann, d. h. die subjective Unwissenheit, wohl zu unterscheiden von inscitia, dem Mangel, das Gewußte geschickt zu gebrauchen. Mit Wyttenbach und Heindorf halte ich daher jene Worte i. e. p. ph. für die später in den Text gerathene Erklärung irgend eines sciolus, der in seinem Exemplar die falsche Lesart scientiam vorfand. — Bei dieser Auffassung stimmt dann der fragliche Satz zu dem vorhergehenden wie nachfolgenden: „Ueber das Wesen der Gottheit herrschen die verschiedenartigsten und unter sich widersprechendsten Ansichten der Philosophen, und das ist der größte Beweis, daß die Ursache hievon die Unwissenheit des Menschen ist. Daher (que) haben die Akademiker mit gutem Grunde und kluger Umsicht für die Würde eines Philosophen (prudenter) überhaupt über metaphysische Fragen (res incertae), also auch über die vorliegende einer entscheidenden Antwort sich enthalten. Denn der größte Schimpf (turpius ist richtiger als fortius und das nur von äußerlicher Widerlichkeit gebräuchliche foedius) ist ein nicht logisch begründetes Urtheil, und daher (tamque) ist es um so unwürdiger der hohen Würde des Philosophen sowie der von ihm besonders beanspruchten Consequenz,

entweder eine nicht wahrhaft begründete Ansicht aufzustellen oder die von einem andren subjectiv behauptete ohne alles Bedenken zu vertheidigen."

Ebend. § 2. et quo omnes natura vehimur. Das bildliche vehimur hat Creuzer ausführlicher gegen das trockene venimus in Schutz genommen, aber den schönen und die Bekanntschaft Cicero's mit Plato beweisenden Sinn des ersteren nicht erklärt. Das Bild ist von der Schifffahrt hergenommen und erinnert an den platonischen Eros im Symposion, der, von der Liebe zu einem körperlich schönen Menschen ausgehend und methodisch geleitet, zur Anschauung der geistigen Schönheit gelangt, und zwar nicht bloß bei schönen Menschen-Seelen, sondern auch in Staatsverfassungen und Wissenschaften, sich nicht mehr begnügend mit der Schönheit eines Menschen, sondern zu dem großen Meer des Schönen in der Welt gewandt, ἀλλ' ἐπὶ τὸ πολὺ πέλαγος τετραμμένος, wie es Symp. p. 210 heißt. — De off. I, 6 gebraucht Cicero beim Ausdrucke desselben Gedankens ein andres Bild, von den platonischen Höhlenbewohnern (Rep. VII) hergenommen: Omnes enim trahimur et ducimur ad cognitionem et scientiae cupiditatem. Das letzte Wort gibt zugleich einen Beleg dafür, daß Cicero scientia nicht im Sinne von Wißbegierde gebraucht.

Ebend. inprimisque magna dissensio est. Orelli sowie Klotz haben das allerdings sinnstörende aber handschriftlich beglaubigte que aus dem Text geworfen; jedoch aus nichts wird nichts. Woraus oder wie entstand wohl also dies lästige que? In meinem De epistolarum quae Platonis nomine feruntur specimen criticum (Gissae 1828) habe ich die Conjectur inprimis permagna dissensio est vorgeschlagen, welche Orelli in den Analecta nonnulla zu seiner Ausgabe des Cicero vol. IV, pars 2, S. 597 mit einem placet gebilligt hat. Jetzt möchte ich aber vermuthen, daß Cicero schrieb: in primis eaque magna diss. est, gestützt auf die leicht mögliche Entstehung des que aus eaque, sowie auf eine ähnliche Stelle in einem Briefe Cicero's an den Atticus, V, 1: Cum ad me frater venisset, in primis

nobis sermo isque multus de te fuit. — Der meines Wissens jüngste Herausgeber der Werke Cicero's, C. F. W. Müller (pars IV, vol. II continens libros de N. D., Div., Rep., Legg., Lipsiae 1878) läßt das handschriftlich beglaubigte que auch einfach weg, ohne Grund.

I, 8, 19. Longum est ad omnia, quae talia sunt, ut optata magis quam inventa videantur. Sed illa palmaris quidem, quod etc. Das von Orelli ausgelassene ad hat wohl mit Recht Klotz wieder aufgenommen, weil es hier im Sinne von „in Beziehung" ungern vermißt wird, und die von Heindorf angenommene Ergänzung respondere leichter und gewöhnlicher ist als die von dem recensere, refellere etc. ohne ad.

Dem stark elliptischen Ausdrucke sed illa palmaris haben mancherlei Conjecturen zu Hilfe kommen wollen, wie: sed ille (Plato) palmaris, oder sed illud palmare oder gar sed ille *παλινάγρετος*, weil es zu hart schien, aus dem vorhergehenden omnia ein Subst. wie sententia, stultitia oder irrisio (letzteres nach dem Vorgange einer Handschrift) zu ergänzen. — Ich habe einmal den Ausfall von vis nach palmaris vermuthet, welcher leicht zu erklären wäre. In der Bedeutung Inhalt würde dies Wort auch nicht unpassend erscheinen. Jetzt bin ich aber auch eher zur Ergänzung von sententia oder von dem noch allgemeineren opinio geneigt, zumal wenn ich bedenke, daß Cicero den Epicureer hier absichtlich etwas nachlässig im Ausdrucke erscheinen lassen wollte, ein Fehler, der nicht mit Unrecht dem Stifter dieser Schule und dessen Anhängern vorgeworfen wurde. — Bei dieser Ergänzung darf aber das quidem nicht fehlen, was Klotz ausgelassen hat. — Hiernach gibt es folgenden Sinn: „Es würde zu weitschweifend werden, bei jedem Satze (ad omnia) der platonischen Schöpfungs-Theorien eine Widerlegung vorzubringen, weil sie von der Art sind, daß sie eher als subjective Meinungen denn als wissenschaftliche Forschungen erscheinen; aber was wenigstens die Krone oder Quintessenz dieser Theorie anlangt, so ist diese bekanntlich die, daß derselbe Plato, der die Welt nicht nur als entstanden eingeführt, sondern auch als

mit Händen gemacht dargestellt hat, auch behauptet, daß sie ewig seyn werde." — Dieser ironische Vorwurf erscheint um so stärker, wenn man sich erinnert, daß Plato im Phädo unter andren Beweisen der Unsterblichkeit der menschlichen Seele auch einen von der Einfachheit und Unzusammengesetztheit derselben hernimmt.

I, 38, 107. Nam quid est, quod minus probari possit quam omnium in me incidere imagines Homeri, Archilochi, Romuli, Numae, Pythagorae, Platonis etc.? Heindorf fand mit Recht das Wort omnium sinnstörend; aber seine Conjecturen horum omnium und später quam hodie etiam in me incidere imagines etc. weichen zu sehr von der handschriftlichen Lesart ab, obwohl letztere besonders einen guten Sinn gibt: „Wie kann man jetzt noch von den Berühmtheiten des grauen Alterthums materielle Bilder im Kopfe haben, deren Existenz theilweise von hohen Auctoritäten bezweifelt wird?" — Orelli nahm statt des (von Klotz wieder aufgenommenen) omnium aus einer Handschrift hominum auf; aber ohne ein quales nach imagines erscheint dies Wort als sehr überflüssig, und dann hätte man dafür auch eher virorum erwartet. Sollte nicht in dem Wirrwarr der Handschrift über omnium in me die echte Lesart in animum meum stecken, welcher Ausdruck gleich unten mit einer kleinen Variation wiederholt wird: in animum meum saepe incurrit! Die falsche Lesart konnte wenigstens aus einer abbrevirten Schreibung dieser echten leicht entstehen.

II, 16, 43. Ordo autem siderum et in omni aeternitate constantia neque naturam significat, est enim plena rationis neque fortunam, quae amica varietati constantiam respuit. Alle namhaften Erklärer (Markland, Moser und Creuzer ꝛc.) fanden hier neque naturam, zumal mit dem Erklärungssatze: est enim plena rationis, für unerträglich und vermutheten dafür temeritatem, necessitatem, materiam; aber wie konnte eines dieser Wörter, von welchen keinerlei Spur in den Handschriften ist, aus naturam entstehen, ein Wort, das selbst dem beschränktesten Abschreiber geläufig war? — Andre Gelehrten glaubten

daher der Stelle im Nebensatz aufhelfen zu sollen, Lambin durch Aenderung des plena in expers, Kindervater in aliena; aber beide Vermuthungen entbehren wiederum der Auctorität der Handschriften, und zudem haben sie Creuzer's und Wyttenbach's richtige Bemerkung nicht widerlegt, daß natura, wenn (wie hier) ein Stoiker spricht, als vis particeps rationis et ordinis aufzufassen ist, ersterer unter Verweisung auf II, 11, 29 der vorliegenden ciceronischen Schrift sowie auf Lipsii physiologiae stoicae I, diss. 5 u. 6. Derselbe Lipsius lehrt diss. 5 seiner manuductio etc.: Vides clare, hanc (stoicam) naturam mentem esse Dei et rationem, uno verbo, Deum, welche Worte für unsre Stelle sehr zu beachten sind. — Wie schon Heindorf bemerkt hat, wird durch alle diese Conjecturen nichts gewonnen, aber das wird doch durch die verschiedenen Tentationen jener hervorragenden Philologen festgestellt, daß die Stelle verderbt ist, nicht bloß an einer Härte leidet, wie Heindorf meinte und so sich die Sache leicht machte. Leicht machte sie sich auch der neueste Herausgeber unsrer Schrift, Herr G. F. Schömann, der in der vierten Auflage seiner Ausgabe, Berlin bei Weidmann 1876, hier naturam als „blinde Natur“ erklären will, aber dabei schuldig bleibt erstlich die Widerlegung Creuzer's, der bereits festgestellt hat, daß hier ein Stoiker spricht, und daher naturam im Sinne desselben zu nehmen ist; zweitens die nähere Begründung seiner angeblichen Erklärung. Denn dieser steht entgegen einmal daß Cicero, wenn er den Begriff „blinde Natur“ bezeichnen will, das dafür übliche Wort casus gebraucht, wie unten II, 35 Anfangs; und dann eine nähere Betrachtung des Wortes natura, aus der hervorgeht, daß es überhaupt nicht „blinde Natur“ bedeutet, also auch nicht in den angeblichen Beweisstellen I, 13, 35, II, 32, 81, III, 11, 27. —

Das Wort natura hat nach meiner Erfahrung I. eine eigentliche, II. eine übertragene Bedeutung, und jede derselben wieder eine active und passive, wie in letzterer Beziehung pictura und das deutsche Geburt.

I. Eigentlich bedeutet natura 1. active das Geburts- oder Zeugungs-Organ, sowohl das männliche als das weibliche, wie bei Cicero in unserer Schrift III, 22 und div. II, 70; 2. passive und seltener die Geburt als Geborenwerden, wie bei Terent. Ad. 1, 2, 46 und 5, 7, 4;

II. im übertragenen Sinne 1. active überhaupt alles Schaffende (so quatuor naturae die vier Elemente), insbesondere bei Philosophen das, was Mythologie und Dichtkunst, wie noch Lucrez, Aphrodite oder Venus oder auch den (kosmischen) Eros nennt, im allgemeinen die alles erzeugende und schaffende Kraft in der Welt, die, wie unten Kap. 32 näher nachweist, nach dem jeweiligen Systeme verschieden aufgefaßt wurde, bald als unbewußt (was nicht identisch mit blind ist) bewegende, bald als künstlerisch und zweckmäßig schaffende, bald als mechanisch componirende, bald als nach ewigen Gesetzen schaffende und waltende Vernunft (immanente Gottheit), wie namentlich bei den Stoikern; 2. passive alles was geboren oder geschaffen oder auch was angeboren oder angeschaffen wird (synonym mit ingenium und indoles), also einerseits Geburt (als Product), Geschöpf, im guten wie auch in ironischem Sinne, wie Vers. I, 15, ferner ein so oder so beschaffenes Ding oder Individuum, in welchem Sinne es auch als Umschreibung vorkömmt, wie unten II, 54 und Fin. V, II, 33; andrerseits mit dem Zusatz rerum namentlich bei Philosophen die Schöpfung als Product, die darin constante Gesetzmäßigkeit, auch der ordentliche Lauf der Dinge im gewöhnlichen Leben (div. VI, 10), ferner Wesen, Gefühl, Trieb, auch Anlage oder Character, die lebenden oder auch nicht lebenden Wesen angeschaffen sind.

Hieraus ist wohl ersichtlich, daß das Wort natura in keinerlei Bedeutung den Begriff blind enthält. — Nachdem ich also die Unstatthaftigkeit aller bisherigen Heilungs- und Erklärungs-Versuche nachgewiesen habe: so sey es gewagt, auch einen eigenen hinzuzufügen; doch ohne Wagen wird auch im Gebiete des Wissens nichts gewonnen. Ἥσω γὰρ καὶ ἐγώ· τὰ

δέ κεν Διὰ πάντα μελήσει. Könnte Cicero nicht statt der bisherigen vulgata: neque naturam, geschrieben haben nae, ea (sc. constantia) naturam significat etc.? — Solche emphatische Ausdrucksweise wird wenigstens durch das vorhin citirte Beispiel aus de Divinatione bestätigt und stimmt hier zum Sinne des Ganzen: „Wahrlich, diese (Ordnung und ewig unveränderliche Regelmäßigkeit in den Bahnen der Sterne) deutet auf eine Schöpfungskraft, denn diese ist (nach der Stoa) voll von Vernunft, aber nicht (neque) auf einen Zufall, der als Freund der Veränderlichkeit von der Regelmäßigkeit ein arger Feind ist." — Ueber neque im Sinne ohne zu oder zugleich nicht, so daß es zwar nicht ganz für sed non steht, aber doch mit aber nicht übersetzt werden kann, gibt heute das nächste lateinische Sprach- oder Wörterbuch die nöthige Belehrung, in früherer Zeit war aber höchstens der von et non allgemein bekannt. Daher konnte irgend ein sciolus leicht versucht werden, das entsprechende neque zu vermissen oder auch ein weniger deutlich geschriebenes nae ea als neque zu lesen.*)

II, 32, 82. Sed nos quum dicimus natura constare administrarique mundum, non ita dicimus, ut glebam aut fragmentum lapidis aut aliquid eiusmodi, nulla cohaerendi natura. Einige Erklärer meinten, es handle sich hier vom Unterschiede der organischen und unorganischen Natur, die meisten aber fanden anstößig die Worte nulla cohaerendi natura. Statt cohaerendi wollte Lambin crescendi oder coalescendi lesen, Creuzer cogente, beruhigte sich dann aber mit der vulgata, weil dies Wort auch unten Kap. 24, 87 vorkomme. Dasselbe thut auch Orelli mit Beifügung einer erklärenden Uebersetzung: „die von Natur keine innere Consistenz haben", mir und wohl auch noch andren wegen der zwei mehrdeutigen Fremdwörter sehr unverständlich; verständlicher Klotz: „ohne Kraft des Zusammen-

*) Es mag diese Conjectur besonders kühn erscheinen, aber wenn irgendwo gilt hier Bentley's Wort: Noli librarios solos venerari, sed per te sapere aude. Wenigstens in der Eingangs erwähnten Gelehrten-Gesellschaft, in welcher ich sie vortrug, fand sie bei allen Sachverständigen Beifall.

hangs". Nach dieser Auffassung aber und nach der obigen Unterscheidung der Hauptbedeutungen von natura müßte hier Eigenschaft und nicht Kraft übersetzt werden. Daß aber selbst noch kleine Schollen und Steine einen ordentlichen Zusammenhang haben, weiß jeder Steinklopfer, jeder Ackersmann. Wie ist also der Unsinn zu beseitigen? Bald wollte man an nulla ändern, bald, wie Markland, in den drei Worten ein Einschiebsel erblicken. Allein erstlich sehen sie nicht wie ein scholium aus, zweitens wird ohne sie das Vorhergehende noch unverständlicher. — Darf ich meine Meinung hierüber mittheilen, so glaube ich, daß das feine Gefühl Creuzer's auf der rechten Spur zur Heilung dieser Stelle war, nur möchte ich statt cogente das mit cohaerendi gleichsilbige coërcente vermuthen, welches Wort schon oben Kap. 22, 58 in diesem Sinne vorkömmt: Ipsius vero mundi, qui omnia complexu suo coërcet et continet, natura non artificiosa solum sed plane artifex ab eodem Zenone dicitur. Was sodann die nach der vulgata befremdenden Worte ut glebam aut fragmentum lapidis aut aliquid eiusdmodi anlangt, so steckt nach meiner Meinung in dem aut vor fragmentum ein nochmaliges ut; die Worte gleba aber und fragmentum lapidis aut aliquid eiusdmodi sind concrete oder beispielsweise gebrauchte Bezeichnungen der corpora solitaria et simplicia, d. h. bei Epicur der Atome. Ueber den abstracteren Ausdruck solitarium et simplex s. oben Kap. 11, 29, welche Stelle der unsrigen hier das gehörige Licht gibt. Bei dieser Auffassung und Lesart kömmt aber nun keine Unterscheidung der organischen und unorganischen Natur heraus, sondern eine Kritik der kurz vorhergehenden Ansicht Epicur's von natura im Gegensatze zu der stoischen; erstere sollte ohne irgend eine vis coercens et continens bestehen bloß durch corpora, i. e. Atome, durch den leeren Raum und den Zufall (quaeque his accident); denn die epicurischen Götter saßen unbekümmert um solche natura, die dem herkömmlichen und noch mehr dem stoischen Begriffe dieses Wortes widersprach, in den intermundiis. Auf diese Weise hat unsre Stelle einen durchaus klaren

Gedanken: „Aber wenn wir (Stoiker) den Ausdruck gebrauchen: die Welt hat durch die ewige Schöpfungskraft Bestand und ihre vernünftige Regierung, so verstehen wir das nicht so, wie (ihr Epicureer) meint, daß ein Atom von einer Scholle, von einem Steine oder von sonst etwas der Art bestehe und geleitet werde, ohne daß eine Schöpfungskraft sie zusammenhält." — Ich bemerke noch daß gleba nicht nur Scholle heißt sondern auch ein Stückchen Erde, wenn jemand etwa versucht wäre, glebae statt glebam zu lesen.

II, 36, 92. Atque hi tanti ignes tamque multi non modo nihil nocent terris rebusque terrestribus, sed ita prosunt, ut, si mota loco sint, conflagrare necesse sit tantis ardoribus, moderatione et temperatione sublata. Die Worte si mota loco sint haben auch nicht ohne Grund mancherlei Conjecturen veranlaßt, theils auf Veranlassung einer Variante mora für mota, theils weil dieser Nebensatz mit dieser Lesart eigentlich dasselbe sagt, was in den unbezweifelten Worten moderatione et temperatione sublata enthalten ist, theils weil die von Wopkens bei mota angenommene constr. ad synesin bedenklich erscheint sowohl wegen des vorhergehenden atque hi tanti ignes als auch wegen des folgenden ardoribus, worauf schon Heindorf aufmerksam machte. Einen vollständigeren Sinn erhalten wir, wenn wir annehmen, daß Cicero geschrieben hat nisi remoti loco sint, wovon die vulgata eine leicht mögliche Verirrung ist. — Warum verbrennt die Erde nicht inmitten so großer und vieler Feuerkörper? Antwort nach der von mir vorgeschlagenen Lesart: „erstlich weil diese Feuer von ihr fern sind, zweitens weil sie nach verständigem Maße und harmonischem Verhältnisse unter einander von einer höheren Kraft geleitet werden."

II, 45, 117. Hier kann wohl eben so gut levitate sublime gelesen werden, wie unten 56, 141 natura sublime. Orelli hat an ersterer Stelle sublimis aufgenommen, aber oben Kap. 14, 44 auffallender Weise belassen. Ohne in gebraucht auch Livius sublime und Andre.

II, 60, 150. Adhibitis opificum manibus. Da hier offen-

bar ein Gegensatz ist zwischen höherer Kunstfertigkeit und niederer Handwerksthätigkeit, so darf man einmal hier opificum nicht mit Künstler übersetzen, wie Klotz. Ein ähnlicher Gegensatz ist bei Horaz serm. I, 3, 133 u. 134 zwischen sapiens und opifex. Da sodann hier kein Gegensatz ist zwischen Künstlern und Handwerkern, sondern nur zwischen Kunst- und Handwerks-Händen der Menschen, und da oben ministras bei multarum artium manus steht, so ist es auch mir wahrscheinlich, daß Cicero auch hier opificibus geschrieben hat.

II, 61, 153. Quae contuens animus accipit ab his cognitionem deorum. Die Worte ab his, worüber es mehrere Varianten gibt, darunter eine ab hiis, waren mehreren Herausgebern verdächtig, weil überflüssig wegen des vorhergehenden quae; sie aber ganz zu streichen, wie Moser wollte, halte ich namentlich jener Varianten wegen für unzulässig. Wie, wenn wir, der Spur der Variante ab hiis folgend, a diis schreiben würden? Das darauf folgende deorum in demselben Satze kann wohl dieser Vermuthung nicht entgegen stehen, da der wortreiche Cicero auch sonst solche Wiederholung liebt, z. B. gleich unten Kap. 64 bei demselben Worte: aut invisum deo aut neglectum a deo iudicemus. An unserer Stelle hier wird diese Wiederholung zudem durch eine Art von Gegensatz gerechtfertigt: „Durch die gründliche Betrachtung der Himmelskörper, die den Alten auch Götter waren, erhält der Mensch von Göttern, nicht von menschlichen Theologen, die Kenntniß der Gottheit."

II, 63, 159. quibus cum terrae subigerentur fissione glebarum, ab illo aureo genere, ut poëtae loquuntur, vis nulla unquam afferebatur. So steht dieser Satz bei Orelli, aber, wie mir scheint unrichtig interpungirt und nicht fehlerfrei. Klotz macht nach quibus Komma, dann fehlt aber bei dieser Auffassung zu subigerentur das logische Subject. Mir scheint Cicero so geschrieben zu haben: A quibus quum terrae subigerentur fissione glebarum, ab illo aureo genere, ut poëtae loquuntur, iis vis nulla unquam afferebatur. Man sieht, das a

vor quibus konnte leicht ausfallen wegen des vorherstehenden extrahenda und das iis wegen des folgenden vis.

III, 3, 7. Primum quidque videamus. Diese Lesart haben Orelli und Kloß mit Recht beibehalten gegenüber versuchten Verbesserungen, wie primum quidem. Eine ähnliche Stelle findet sich ad divers. XII, 1: quanquam primum quidque explicemus.

III, 34, 84. Idem victoriolas — sustenebantur. Aehnlich steht dies Zeitwort in Verrem. IV, 3, 5.

III, 39, 93. Non curat singulos homines. Non mirum: ne civitates quidem. Non eas? ne civitates quidem, ne nationes quidem et gentes. So Orelli und Kloß. Anstößig scheint in dieser mehrfach tentierten Stelle das so wiederholte quidem. Bei eas hat richtig Heindorf etwas vermißt und wollte etiam beifügen, dessen Ausfall man sich aber nicht erklären kann. Um beiden Mängeln zu begegnen, möchte ich mit geringen vom Sinn gebotenen Veränderungen lesen: Non curat singulos homines. Non mirum, nec civitates. Quid? non eas? Ne nationes quidem et gentes.

Nachwort

(aus dem oben erwähnten Vortrage über die Verdienste Cicero's um die Philosophie).

Was Quintilian von dem Redner Cicero sagte, das kann man wohl auch von dem Philosophen Cicero sagen: Ille se profecisse sciat, cui Cicero valde placebit, und wenn Herder den Horaz das Echo der griechischen Lyrik nennt, so darf man wohl mit demselben Rechte den Cicero als das Echo der griechischen Philosophie betrachten. Die neuere philosophische Welt ist geneigt, nur dem den Namen eines tüchtigen Philosophen zugestehen zu wollen, der ein neues philosophisches System aufgestellt hat. Aber Descartes, Kant, Leibniz u. a. sind bekanntlich unsterblicher durch ihre mathematischen und physikalischen Forschungen, als durch ihre längst hinfälligen Systeme, die wie alle andren nur zeitliche Versuche waren zu der einen wahren

Philosophie, die vor weiterer Naturforschung sowie vor tiefer und allseitiger Begründung der Ethik (s. J. J. Baumann's Handb. der Moral u. Abriß der Rechts-Phil., Leipz. 1879) nicht gefunden werden dürfte. Nach Plato ist echter Philosoph, wer einen geistigen (ἔρως) Fond hat und denselben in reiner Wahrheitsliebe (non quaestus causa) dialectisch (logisch) darzustellen versteht. Letztere Eigenschaft kann man einem Redner, dessen Namen gleichbedeutend mit Beredsamkeit ist, wohl nicht absprechen; in Bezug auf erstere hat man den Cicero gegen ihn selbst citiren wollen, wenn er allzu bescheiden sagt (ad Atticum XII, 52): „Apographa sunt; minore labore fiunt, verba affero, quibus abundo"; aber hierauf ist zu erwiedern, daß auch die bloße Fähigkeit und Liebe zur Auffassung der griechischen Gedankenschätze als solcher Fond gelten müssen, denn sonst würde man wenige der heutigen Philosophen als solche gelten lassen können. Im Ganzen urtheilt Kühner (de Ciceronis in phil. meritis) richtig: In philosophiae mysteriis nil novi invenit (was in jener Zeit unmöglich war) sed retractavit quae in promptu et parata quaeque civibus utilissima erant; und zwar, hätte er dürfen hinzusetzen, mit einem seltenen klaren Menschenverstand sowie mit einer ebenso gebildeten wie allgemein verständlichen, gegen den damals schon üblichen Schul-Kanzleistyl der griechischen Philosophie-Lehrer sehr vortheilhaft abstechenden Sprache.

Wenn man einem Manne, der in seiner Jugend die ganze griechische Philosophie zunächst der Beredsamkeit (dicendi) wegen so studirt, daß er von seinen etwas ländlichen Landsleuten (manserunt vestigia ruris) den Spitznamen eines griechischen Stuben-Philosophen (graicus et cholasticus) erhielt; der selbst als vielgeschäftiger Staatsmann und Sachwalter sie als Lectüre (legendo) cultivirt; der im Alter nach vielfachem häuslichem und politischem Unglücke für sich sowohl wie für seine Mitbürger den einzigen Trost in derselben findet und in wenigen Jahren ihre Hauptschätze für das Leben in gefälligen Schriften niederlegt, — wenn man dem den Namen eines Philosophen

absprechen kann: so gibt es keinen Philosophen mehr, da man selbst den Fürsten derselben nachweisen könnte, daß ihre Lehre auf den Schultern von Vordermännern ruht oder eine Variation eines früheren Themas ist.

„Aber des Cicero Eitelkeit, eines Philosophen wenig würdig?" — Wer solchen Einwurf macht, läßt unerwogen, daß in einer Republik der sich begraben lassen muß, der als homo novus nichts aus sich selber macht; sodann, daß diese Eitelkeit niemals die integritas animi überschreitet; ferner, daß wohl sonst kein Schriftsteller auf solche Weise sein Herz in Bezug auf alle Tugenden sowohl wie Schwächen aller Welt aufgeschlossen hat; endlich frage ich mit Seneca: Quando ulli mortalium perfecta virtus contigit? — Wie unschuldig steht bei allen menschlichen Schwächen der immer ideal strebende „Sohn eines Gutsbesitzers", für den seine Sclaven ihr Leben wagten, neben jenen schwelgerischen Quiriten, die wegen einer zerbrochenen Schüssel sie den Muränen vorwarfen! Wie menschlich erhaben steht der immer mit Schulden gedrückte Bücher- und Kunstfreund neben jenen römisch consequenten aber heillosen Politikern (perfidia in istis principibus), welche nach nichts als nach Gold und Kriegsruhm trachteten, um mittels desselben, trotz aller Thätigkeit der wenigen Patrioten wie Cicero und Cato, die bürgerliche Freiheit zu morden und dann ungestraft ihre Hab- und Genußsucht zu befriedigen! Die römische gravitas eines Cato hatte Cicero nicht, aber dafür ein weiches und tiefes Gemüth, das ihn gerade wie keinen befähigte, ein Prediger der griechischen Weisheit zu werden in der geistigen Wüste Roms. Wer an dieser Befähigung noch zweifelt, der lese nur seine Ansicht vom Wesen der Philosophie in seinen Tusculanen V, 2.

Was Cicero als Philosoph seiner Zeit war begreift man am sichtbarsten und merklichsten erstlich daraus, daß er allein der Anfang und auch die Blüthe der römischen Philosophie ist, wonach eine Pause von fast 100 Jahren eintritt (inter initia, cum magno impetu coepisset, exstincta est); sodann aus der bekannten Thatsache, daß sein aus den geschätztesten philosophi-

schen Systemen der Griechen geschöpfter und allgemein verständlicher Gedankenschatz eine wahre Heilslehre und Seelenstärkung für das noch heidnische Rom in den gedrückten Kaiserzeiten war, wie sein beredtes Wort zu seiner Lebenszeit die einzige Zuflucht des verfolgten Rechtes gewesen, so daß selbst der politisch kluge Augustus ihn einen ἀνὴρ λόγιος καὶ φιλόπατρις nannte. — Er schrieb aber seine philosophischen Schriften nicht nur für die heidnische Römerwelt gemeinnützig, sondern auch für das christliche Mittelalter und die Neuzeit. Alle Kirchenväter studirten und excerpirten seine philosophischen Schriften so, daß die verlorenen derselben daraus nur gekannt werden. Der heilige Ambrosius ahmt ihn nach (in der Schrift De officiis ministrorum), wie auch Melanchthon und Erasmus in der Reformationszeit. Der „Philosoph auf dem preußischen Throne" ließ Garve Cicero's Schrift de officiis übersetzen, weil er darin eine Ethik ohne Confessions-Streitigkeiten erblickte. Was würde er gesagt haben, wenn ein Gelehrter seiner Metropole den Cicero für einen „Pfuscher" wie in allem so auch in der Philosophie erklärt hätte! Was der nicht nur für formale Bildung, sondern für Gedankenweckung und Herzens-Bildung seiner Schüler besorgte Berliner Consistorialrath und Schuldirector Gedicke, der verdienstvolle Verf. von M. T. Ciceronis historia philosophiae antiquae, die in einer bei Jung wie Alt für Philosophie kalt gewordenen Zeit einer neuen Bearbeitung von Sachverständigen werth gehalten wird! — Eine der schönsten Proben seines eklektisch philosophischen Talentes gibt Cicero in seiner Schrift de N. D., schön in der Anlage, wie bereits Eingangs erwähnt, schön wegen des hohen alle Zeiten interessirenden Gegenstandes, überdem unschätzbar, weil alle ähnliche Werke des Alterthums verloren gegangen sind, worüber ein Mehreres u. a. bei Hirzel: Untersuchungen über Cicero's phil. Schriften, Leipzig 1877, und bei P. Schwenke: Ueber Cicero's Quellen von de N. D., in den Jahrbb. für Philol. 2c. Band 119 u. 120, Heft I, S. 49—68.

Freiheit und Nothwendigkeit.

Vortrag gehalten am 28sten Mai 1881 in der „Philosophischen Gesellschaft zu Berlin"

von

Dr. **Eugen Dreyer.**

Docent an der Universität Halle-Wittenberg.

Dem in uns liegenden Denkgesetze gemäß suchen wir Vergangenes mit Gegenwärtigem, Gegenwärtiges mit Zukünftigem zu verknüpfen und dies durch die Kategorie der Causalität. Hiernach erscheint uns denn die Gegenwart als Wirkung der ihr zunächstliegenden Vergangenheit und gleichzeitig als Ursache der ihr zunächstliegenden Zukunft. Ursache und Wirkung stehen aber nach den uns innewohnenden Denkformen in der Beziehung, daß eine bestimmte Ursache nur eine bestimmte Wirkung hervorzubringen vermag, da eine Wirkung ohne einen hinreichenden, sie bestimmenden Grund für uns unfaßlich ist. Zugestanden aber, daß der unserem Denken allein zusagende Grundsatz, daß jede Erscheinung ihre hinreichende Ursache haben müsse, absolut richtig sey, zugegeben ferner, daß unseren Denkgesetzen Unfehlbarkeit innewohne, so folgt hieraus mit Nothwendigkeit, daß in der Vergangenheit schon die nothwendigen Bedingungen für die Gegenwart und Zukunft gegeben sind. Hiernach würde denn ein durchgreifender Causalnexus allen Vorgängen zu Grunde liegen, eine Kette von Ursach und Wirkung, die sich nach der einen Seite ins Unendliche der Vergangenheit, nach der anderen ins Unendliche der Zukunft verlieren würde. Unendlich müßte dieser Causalnexus deswegen genannt werden, weil in unserem Geiste die Forderung begründet ist, für jedes Ding nach einer Ursache zu fragen, wie andererseits für jede Ursache eine Wirkung zu verlangen. Eine Endursache, obwohl wir sie in letzter Instanz zugestehen müssen, sagt, wie sie auch lauten mag, ob Gott, Natur oder Nothwendigkeit, unserem Denken als etwas Ohnursächliches nicht zu. —

Dem angedeuteten Causalnexus müßten sich, in der verallgemeinerten Form, wie er hier ausgesprochen ist, in gleicher

Weise alle materiellen wie alle psychischen Vorgänge fügen, womit durchaus nicht gesagt seyn soll, um jedes Mißverständniß abzuschneiden, daß die Natur der Causalität für beide Arten von Vorgängen dieselbe sey, da ja geistige Causalität, falls man auf dualistischem Standpunkte steht, von anderer Beschaffenheit seyn muß, als materielle. —

Die Aufgabe der Philosophie ist es aber nicht allein, nach einleuchtenden Axiomen zu forschen und Schluß auf Schluß daran zu knüpfen, sondern auch die daraus gezogenen Folgerungen an den Erscheinungen zu prüfen, wie auch die Axiome selbst einer eingehenden Analyse zu unterziehen.

Für das in Frage stehende Problem der Causalität hätten wir somit erstens zu untersuchen, wie weit sich der theoretisch vorausgesetzte Causalnexus mit den uns entgegentretenden Erscheinungen in Einklang bringen läßt, und zweitens, welche Berechtigung dem angeführten Grundsatze vom hinreichenden Grunde zukommt. —

Da aber alle Vorgänge, die wir wahrnehmen, der Natur unseres Denkens gemäß in zwei gesonderte Gruppen zerfallen und zwar in solche, die wir unter der Anschauungsform von Raum und Zeit percipiren, d. h. solche die sich uns als Bewegungsformen eines Etwas documentiren, das wir Materie im weitesten Sinne des Wortes nennen, und zweitens solche, die wir nur unter der Anschauungsform der Zeit fassen, die sich uns als Erregungszustände unserer Seele darstellen, so müssen wir sowohl an materiellen, wie an geistigen Phänomenen die Tragkraft des Axioms vom zulangenden Grunde prüfen. —

Unter materiellen Vorgängen verstehen wir räumliche Veränderungen, welche die Materie, oder was hier dasselbe sagt, welche die Theile eines Körpers, seine Molekel, Moleküle, oder seine Atome unter dem Einflusse von Kräften erfahren.

Unter Kraft aber versteht der Naturforscher die unwahrnehmbare Ursache einer Bewegung, mag diese Ursache nun in der bewegten Materie von vorneherein liegen, oder der Materie durch Uebertragung mitgetheilt seyn.

Da aber das Wesen der Kraft der Forschung verschlossen ist, so müssen wir die durch die Kraft wachgerufene Aeußerung, die Bewegung, die Wirkung der Kraft also, für ein Symbol der Kraft ansehen, und so, statt von Kraft auf Kraft, von Bewegung auf Bewegung schließen. Hiernach erscheint uns denn eine Bewegung als die Ursache einer anderen Bewegung, und Bewegung als die Triebfeder der unbelebten Natur. Mit Zugrundelegung des Axioms von der Unveränderlichkeit der Gesammtgröße der Bewegung im Universum, sind wir denn auch berechtigt, anzunehmen, daß jedes materielle Phänomen die nothwendige Folge vorangegangener Einflüsse ist.

Die theoretische Mechanik, die uns aus dem experimentell darzulegenden Gesetze von dem Parallelogramme der Kräfte lehrt, daß ein Punkt (hier gleichbedeutend mit einem Körper), so viel verschiedene Kräfte auch in den verschiedensten Richtungen auf ihn einwirken mögen, immer nur einer Resultanten folgt, hat bis jetzt zur tiefsten Erkenntniß von physikalischen Prozessen geführt und bei allen Naturforschern die Ueberzeugung geweckt, daß in letzter Reihe alle materiellen Vorgänge sich in Bewegungsphänomene auflösen werden, bei denen selbstverständlich das Gesetz der strengsten Causalität gelten müßte. So zweifelt denn auch kein Chemiker daran, daß aus denselben Stoffen unter gleichen Bedingungen immer nur vollkommen identische Producte hervorgehen, weil er das Zustandekommen neuer Verbindungen als eine Umlagerung der bereits in den Stoffen hypothesirten Atome auffaßt. Auch der Mineraloge ist fest davon überzeugt, daß ein Mineral nur unter ganz bestimmten Bedingungen eine ganz bestimmte Krystallform annimmt. —

Das Axiom vom hinreichenden Grunde scheint somit für die Erklärung materieller Vorgänge vollkommen haltbar zu seyn, wenigstens haben wir bis jetzt keinen Grund, seine Tragkraft in Zweifel zu ziehen, weil, wie gezeigt, einmal dieser Grundsatz unserem Geiste zusagt, und ferner seitens der Erfahrung keinen Widerspruch erfährt.

Anders verhält es sich, wenn wir den Satz von der strengen

Causalität für psychische Processe gelten lassen wollen. So oft unser Wille ins Spiel tritt, haben wir das nicht zu verkennende Gefühl, daß derselbe bis zu einem gewissen Grade frei ist, mag diese Freiheit in noch so enge Grenzen gebunden seyn. —

Diese von uns empfundene Freiheit scheint den feststehenden Causalnexus, den wir gedanklich zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft annehmen müssen, gewaltsam zu zerreißen, und giebt uns so das erhebende Gefühl einer Selbstbestimmung, welches so mächtig ist, daß es selbst vielen Denkern nicht in den Sinn kommt, das strenge Gesetz von Ursache und Wirkung, wie es nun einmal die Logik erfordert, auf seelische Vorgänge anwenden zu wollen, und daß andere Forscher, die es auch auf dem Gebiete des Geistes anerkennen, dennoch sich eine Hinterthüre offen lassen, um seinen vernichtenden Consequenzen zu entgehen. Ich nenne diese Consequenzen vernichtend, weil, falls auch die psychischen Prozesse dem Causalnexus im strengsten Sinne unterworfen wären, wir, obgleich fühlende, denkende und wollende Wesen, dennoch zu Automaten herabsänken; Automaten, weil jede unserer Empfindungen, jeder unserer Gedanken und jede unserer Handlungen im Weltcalcüle gegeben war, bevor wir selbst ins Daseyn traten, weil alle unsere Entschlüsse schon entschieden waren, während wir in der zu treffenden Wahl noch schwankten. — Die materialistische Weltanschauung, der zufolge der Geist die Resultante des unter bestimmten Bedingungen zusammengetretenen Stoffes ist, mußte sachgemäß, von der strengen Causalität der Vorgänge in der unbelebten Natur überzeugt, die Freiheit des Geistes in Abrede stellen und rief so die Erbitterung hervorragender, philosophisch geschulter Naturforscher wie die von Schleiden, Ruete und anderen wach, welche die Freiheit des Geistes dadurch zu retten suchten, daß sie an psycho-physiologischen Experimenten in geistvoller, unwiderleglicher Weise darlegten, daß dieselben materiellen Ursachen, verschiedene psychische Wirkungen bei uns im Gefolge haben können, ein Factum, welches für die Psychologie von hohem Interesse ist, welches jedoch keineswegs die

Freiheit des Geistes außer allen Zweifel stellt, da bei diesen Beweisen die Seele als ein leeres Etwas erachtet wird, nicht als ein Etwas, welches schon Anschauungen und Vorstellungen bewußt und unbewußt den auf es einwirkenden materiellen Reizen entgegenbringt, welche letztere Annahme gerade aus den angedeuteten Voraussetzungen sich als die richtige ergiebt. Diese Einwände waren somit nur geeignet, dem Materialismus entgegenzutreten, aber keineswegs auslangend, um das alte Problem der Willensfreiheit zu Gunsten derjenigen zu entscheiden, die auf Kosten der Erkenntniß, die ja allein aus einem strengen Causalnexus zu schöpfen ist, sich dem erdrückenden Gefühle einer allumfassenden ewigen Nothwendigkeit, durch Annahme eines etwas Unursächlichen, wie die Freiheit ist, zu entwinden streben.

Ebenso unbegründet muß uns der Umstand erscheinen, den man für die Freiheit des Geistes geltend macht, daß, wenn nur Nothwendigkeit herrsche, wir kein Kriterium für irgend eine Wahrheit hätten, und daß so auch jede Moral, als aus freier Ueberzeugung stammend, verneint werden müßte, da diesem Einwande sich sehr gut durch die Annahme begegnen läßt, daß wir in der That vielleicht kein Kriterium für die Wahrheit haben, weil jeder nur dasjenige für wahr hält, was er gemäß der Organisation seines Geistes und der auf ihn einwirkenden Umstände für wahr halten muß, und nur derjenige das Richtige denkt, dessen Anlagen so beschaffen sind und bei dem die Umstände so zusammentreffen, daß die Function seines Denkens der Ausdruck der Alles bestimmenden Nothwendigkeit ist. Ein Aehnliches würde von der Moral gelten; auch der nur würde moralisch denken und handeln, dessen Denken und Handeln ein solches ist, daß sich in ihm ein in unserem Gefühle mehr oder minder klarliegendes Gesetz wiederspiegelt, aus dessen angenehmer Zurückstrahlung wir den sittlichen Werth des Menschen beurtheilen. —

Selbstverständlich dürfen weder ästhetische noch moralische Bedenken derlei Art der Forschung Halt gebieten; denn, wer wie der Philosoph, die Wahrheit der Wahrheit wegen erforscht, muß sich mit ihrem Lichte, mag es nach Wunsch ausfallen oder

nicht, zurechtzufinden wissen, oder, wenn er dies nicht vermag, zu Grunde gehen. Es herrscht hier das traurige Gesetz, wie überall im Kampfe ums Daseyn, nur das erhält sich, was den obwaltenden Verhältnissen gewachsen ist.

Wohl fordert dies aber auf, die verhängnißvollen Probleme einer um so eingehenderen Kritik zu unterziehen, um hinreichend erwägen zu können, welchen Werth wir ihnen für unsere Weltanschauung beizumessen haben. —

Ich sagte vorher, daß das Gefühl einer gewissen Willensfreiheit in jeder Lebenslage unverkennbar sey, mag auch der tiefste Traum, mag Irrsinn, mag Blödsinn selbst die Klarheit unseres Geistes umnachten. — Doch die Wissenschaft lehrt uns, welchen Täuschungen die Sinne unterworfen sind, und wie diese Täuschungen sich auf unser Allgemeingefühl dermaßen übertragen können, daß unsere Empfindung vollkommen von ihnen beherrscht wird. Blicken wir z. B. von einer Brücke auf den vorbeirauschenden Strom, so haben wir nach kurzem Hineinstarren ins Wasser das deutliche Gefühl, als ob die Brücke mit uns davonschwebe; — und doch wissen wir, daß die Brücke ihren Standort nicht geändert hat. —

Sollte es uns mit dem Gefühle unseres freien Willens nicht ähnlich ergehen? Hiergegen läßt sich einwenden, daß die Sinnestäuschungen schwinden, sobald sich die Bedingungen ändern, unter denen sie auftreten, das Gefühl der Willensfreiheit aber unter allen obwaltenden Umständen bestehen bleibt. Eine Täuschung aber, die sich unter allen Umständen bewährt, ist eben keine Täuschung, da wir nur dasjenige als Täuschung anzuerkennen berechtigt sind, von dem wir nachweisen können, daß es bei veränderten Bedingungen, die wir als die normalen ansehen müssen, wegfällt. In Bezug auf die Willensfreiheit ließe sich hiergegen aber ein Bedenken geltend machen, und zwar dies, daß bei jedem Willensakte unser Ich auf die auf es einwirkenden äußeren Ursachen reagirt, unser Ich aber, als von vorneherein mit seiner Eigenartigkeit gegeben, zwar der in ihm liegenden Causalität gehorcht, aber nicht die Em-

pfindung für seine eigene Causalität besitzt, weil wir es ja selber sind, die wir uns entscheiden, und uns somit unser Wille als ein Akt gewisser Freiheit erscheint, während er eigentlich ein Akt innerer, aber nicht empfundener Nothwendigkeit ist. Hiernach würde uns denn derjenige Factor unseres Willens frei erscheinen müssen, welcher dem Ich entsprießt, der andere, von außen stammende Factor als Nothwendigkeit, wobei im Grunde genommen Außenwelt wie Ich dem strengsten Causalnexus gehorchen, so daß sich mit derselben Nothwendigkeit unser Empfinden, Denken und Wollen vollzieht, mit der die Himmelskörper auf ihren verwickelten Bahnen zu bestimmten Zeiten an bestimmten Stellen des Weltraums eintreffen.

Daß dem so seyn könnte, dafür spricht noch ein Umstand, der gerade den Moralphilosophen, die so sehr auf die Annahme der Willensfreiheit dringen, zur Beachtung empfohlen seyn mag. Ich meine die Thatsache, die sich mir so recht deutlich bei der Zergliederung meiner Affecte herausgestellt hat, daß wir einen Menschen nicht eben deswegen achten oder verachten, weil er das Bischen Willensfreiheit, was er vielleicht besitzt, zum Guten oder zum Schlechten angewendet hat, sondern daß unsere Affecte vielmehr dadurch bestimmt sind, daß wir von vorneherein etwas Gutes oder Schlechtes bei einem Menschen voraussetzen. So achten oder verachten wir den Menschen seiner selbst wegen, ohne dabei viel danach zu fragen, wie viel er durch freies Zuthun dazu beigetragen hat. Es ist also hier nicht, oder besser gesagt, es ist hier also vorwiegend nicht ein Kampf der Freiheit des einen gegen die Freiheit des andern, sondern der Kampf zweier verschiedener Prinzipien, zu deren Vertretern uns ohne unser Wollen und Zuthun eine ewige Nothwendigkeit machte.

Wie weit die gegebene Erklärung befriedigt, um das Gefühl der Willensfreiheit trotz der Annahme eines Welt-Causalnexus verständlich zu machen, muß ich dahingestellt seyn lassen, immerhin ist die Frage nach der Causalität des Willens zu wichtig, als daß man sich mit der gegebenen Erklärung (die, ich gestehe es offen, als ich sie einst beim Grübeln über dies Problem

fand, etwas Bestechendes für mich hatte, und auch jetzt noch, wenngleich im geschwächten Maaße, hat) zufrieden geben kann. Wir wollen es daher versuchen, das Axiom vom hinreichenden Grunde auf seinen eigenen Inhalt zu prüfen, und wollen sehen, ob es allem Zweifel entrückt ist. Um dies aber zu können, haben wir uns die Frage nach dem Ursprunge der Axiome vorzulegen. —

Bei all' unserem Denken stoßen wir zuletzt auf Annahmen, die keines Beweises zu bedürfen scheinen, die auch in der That nicht beweisbar sind, da sie unserem Geiste mit einer solchen Klarheit entgegenzutreten scheinen, daß wir glauben, unser Denken könne sich nicht anders vollziehen, und die uns so als **selbstverständlich**, als die nothwendigen Ausgangspunkte unseres Denkens vorkommen. Diese Grundsätze oder Axiome scheinen auf den ersten Blick dem Geiste angeborene, primitive Wahrheiten zu seyn. Unterwirft man sie jedoch einer scharfen Analyse, so wird man sich überzeugen, daß sie erst durch Sinneswahrnehmungen in unserem Geiste wachgerufen worden sind, und daß ihnen allen ein sinnliches Substrat zu Grunde liegt. Selbst die geometrischen Axiome sind nicht, wie Kant meint, a priori vorhanden, obwohl zugegeben werden muß, daß die Anschauungsform des Raumes der Seele angeboren ist, doch, da diese Anschauungsform ohne den Hinzutritt von sinnlicher Wahrnehmung uns nie Veranlassung zu Reflexionen geboten hätte (wovon man sich leicht überzeugen kann, wenn man den Begriff: Punkt, Linie, Fläche, Körper, überhaupt den der Größe scharf zu definiren sucht), so muß eingeräumt werden, daß schon zum Zustandekommen jeder Vorstellung, jedes Begriffes die Sinneswahrnehmung erforderlich ist. Unbewußt legen wir nämlich den Sinneswahrnehmungen die Anschauungsform des Raumes zu Grunde, bewußt leiten wir aus den Sinneswahrnehmungen den Begriff des Raumes her. Ist aber zu dem Zustandekommen eines Begriffes schon die Sinneswahrnehmung erforderlich, wie viel mehr ist sie es zum Zustandekommen der Axiome! Ja, ein Axiom erscheint uns um so zuverlässiger, in einer je

schärferen sinnlichen Anschauung es wurzelt. Zum Beleg hierfür erinnere ich an das mathematische Axiom, daß, wenn man zu gleichen Größen gleiche Größen addirt, man wieder gleiche Größen erhält. Wer sich dieses Axiom so recht vergegenwärtigt, wird gewahr, daß zu seinem erschöpfenden Verständnisse eine vollständige Klarheit von dem Begriff: „Größe“ erforderlich ist. Weil aber der Begriff der Größe bei dem zu prüfenden Grundsatze der Causalität eine nicht zu umgehende Rolle spielt, insofern nach einem anderen ebenso verbürgten Axiom Ursach und Wirkung in dem Verhältnisse stehen, daß die Größe der Ursache stets gleich der Größe der Wirkung ist, so können wir schon jetzt den Begriff der Größe einer eingehenden Betrachtung unterziehen.

Unter Größe versteht man Alles das, zu dem sich Theile hinzufügen, oder von dem sich Theile hinwegnehmen lassen. Nach dieser Definition besteht jede Größe gedanklich aus Theilen. Da aber die im Gedanken vollziehbare Thätigkeit bis in's Unendliche reicht, so müßten wir bei der Theilung einer Größe entweder schließlich auf Theile gerathen, die, als selbst noch theilbar gedacht, doch gleich Null zu setzen seyn würden, in welchem Falle wir annehmen müßten, daß eine Größe aus lauter Elementen bestehe, deren jedes einzelne gleich Null sey, womit wir denn auf eine Annahme stoßen würden, die unseren Denkgesetzen widerspricht; oder wir setzen voraus, daß die Theilung zuletzt zu unendlich kleinen, selbstverständlich untheilbaren Größen führt, in welchem Falle wir in den Widerspruch gerathen, daß es Größen giebt, die selbst für den Gedanken untheilbar seyn sollen. Beide sich widersprechende Auffassungen von der Größe finden wir in der Mathematik vertreten, die erstere in der niederen, die letztere in der höheren Mathematik, wo schon das Wort „höhere“ die umfassendere Anwendbarkeit des Begriffes des Differenzials dem euklidischen Begriffe des Punktes gegenüber kennzeichnet. —

Wir sehen so, daß die beiden einzigen Wege, die uns zum völligen Verständnisse des Begriffs der Größe führen könnten, statt die Erforschung der in Frage stehenden Aufgabe zu er-

leichtern, uns in Widersprüche verwickeln, oder, um es anders auszudrücken, zu Antinomien führen, die sachgemäß, als in der Beschaffenheit unseres Denkens begründet, nicht zu heben sind. So müssen wir denn zugeben, daß der Begriff Größe als schon an und für sich einen Widerspruch involvirend, der, wie gezeigt, seinen Grund in dem einzigen Attribute der Größe, in dem ihrer Theilbarkeit hat, das erschöpfende Verständniß der Causalität beeinträchtigt.

Schon diese Betrachtung wird genügen, um unwiderleglich darzuthun, daß das Axiom vom hinreichenden Grunde, bei welchem, wie gezeigt, ebenfalls der Begriff der Größe in Frage kommt, mit einer gewissen Vorsicht aufzunehmen ist. Und diese Vorsicht muß in unseren Augen wachsen, wie wir sogleich sehen werden, wenn man den Begriff der Causalität selbst zu zergliedern sucht.

Unter Causalität verstehen wir die Beziehung zwischen Ursache und Wirkung. Ursache und Wirkung sind aber durch die Zeit geschieden, woraus folgt, daß die Beziehung zwischen beiden allein in der Zeit liegen kann. So ist der gegenwärtige Zustand der Dinge die Wirkung der soeben verflossenen Vergangenheit, wie er andererseits die Ursache der nächsten Zukunft ist.

Um den Causalnexus also vollkommen zu begreifen, müssen wir wissen was Gegenwart, und so auch, was Zeit ist. Man könnte sagen, die Gegenwart sey die Grenze zwischen Vergangenheit und Zukunft. In diesem Falle wäre die Gegenwart, als Grenzwerth gedacht, gleich Null, und so würde es nicht zu begreifen seyn, wie sich die Zeit aus verflossenen und zukünftigen Gegenwarten zusammensetzt.

Ferner sey bemerkt, daß, wenn es richtig wäre, die Gegenwart als eine bloße Grenze zwischen Vergangenheit und Zukunft aufzufassen, hiermit das Seyn der Dinge, als der Gegenwart angehörig, hinfällig würde, ein Gedanke, der unvollziehbar ist. — Nehmen wir hingegen an, die Gegenwart sey eine unendlich kleine, untheilbare Zeitgröße, so gerathen wir in den

Widerspruch, daß Größen existiren sollen, die selbst für den Gedanken nicht mehr theilbar sind. —

Hieraus ergiebt sich, daß wir bei der Analyse des Begriffs der Zeit auf dieselbe Antinomie stoßen, auf die wir bei der Analyse des Begriffs der Raum- und Zahlengröße stießen, wenn wir nach denen, ihnen zu Grunde liegenden Elementen fragen. Und dennoch können wir diese Frage nicht vermeiden, da ja der Begriff der Größe den ihrer Theilbarkeit einschließt. — Aus dem Erörterten folgt, daß die Vorstellung, die wir uns von Causalität machen können, im Grunde genommen jeder Schärfe entbehrt. Diese Verschwommenheit der Vorstellung kommt uns jedoch für gewöhnlich nicht so zum Bewußtseyn, wie sie eigentlich sollte, weil wir seit frühester Kindheit daran gewöhnt sind, mit der Kategorie der Causalität zu operiren. Und wenn wir diese Kategorie näher prüfen, so müssen wir Hume Recht geben, wenn er behauptet, daß wir sie nicht den Erscheinungen entnehmen, sondern sie denselben zu Grunde legen, denn, da ich in der That nicht weiß, wie Gegenwart und Zukunft verkettet sind, so weiß ich auch nicht, wie Ursache zur Wirkung wird, und somit ist denn der Causalnexus, den wir in der Erscheinungswelt wahrzunehmen glauben, ein von uns gemäß der Natur unseres Denkens hypothesirter, womit jedoch keineswegs ausgeschlossen ist, daß diesem Causalnexus nicht Etwas von dem „Dingansich" entspricht, so gut wie auch unsere Anschauungsformen, Raum und Zeit wohl Correlate in der Außenwelt finden werden.

Ein Beispiel mag das Gesagte verständlicher machen: Wir sehen eine bewegte Kugel auf eine ruhende stoßen und nach erfolgtem Anpralle die vorher ruhende Kugel in Bewegung gerathen. Wir schließen hieraus, daß der Anstoß der bewegten Kugel die Ursache der Fortbewegung der ruhenden war. Wie haben wir uns aber diese Causalität zu denken? Allein unter der Form einer Kraftübertragung, wonach die bewegte Kugel Kraft an die ruhende abgiebt. Wie aber eine Uebertragung von Kraft, resp. von Bewegung möglich ist, bleibt unserer Vorstellung verschlossen.

Anders verhält sich die Sache, wenn wir auf psychische Causalität eingehen. Wir empfinden beispielsweise einen Nervenreiz, der uns als Geschmack, Ton oder Farbe zum Bewußtseyn kommt, und nehmen hierbei eine Veränderung in unserem Gefühle oder in unserer Stimmung wahr. Wir schließen hieraus, weil wir die unverkennbare Empfindung haben, daß unsere Stimmung im Zusammenhange mit der Wahrnehmung steht, daß die Wahrnehmung die Ursache unserer Stimmung seyn müsse. So verknüpfen wir denn Gegenwärtiges mit Vergangenem mit Hilfe der Anschauungsform der Zeit durch den aus der Empfindung geschöpften Begriff der Causalität und gelangen so zur Vorstellung von Ursache und Wirkung. Zweifelsohne ist der Begriff der Causalität als der zur Erhaltung unseres Daseyns nothwendigste auch der erste gewesen, der unserem Geiste beim Verkehr mit der Außenwelt aufdämmerte.

Die vorher angestellte Betrachtung lehrt aber gleichzeitig, daß Causalität, wie wir sie uns vorstellen, etwas Geistiges ist, ein Etwas, welches wir, da uns das Wesen der Materie verhüllt ist und wir letztere nur durch das Auge des Geistes schauen, auch auf materielle Vorgänge übertragen und lassen es dahingestellt seyn, was der Causalität an dem „Ding-an-sich" entspricht. — Ueberhaupt sind alle Eigenschaften, welche wir der Materie zuschreiben, im Grunde genommen geistigen Ursprungs. So sprechen wir, je nachdem wir es zur Erklärung der vorliegenden Phänomene gebrauchen, von einer anziehenden und abstoßenden Kraft der Materie, weil wir an uns selbst empfinden, daß wir von gewissen Dingen angelockt, von andern abgestoßen werden. Wenn wir dessen ungeachtet geistige Processe von materiellen unterscheiden, so geschieht es, weil gewisse unserem Geiste entlehnte Vorstellungen sich nur für die eine oder andere dieser beiden Gruppen anwendbar erweisen. So erweist sich, wie zu Anfang bemerkt, die Anschauungsform des Raumes, in die wir alle Sinneswahrnehmungen einkleiden, obwohl dem Geiste selbst entstammend, dennoch nur anwendbar auf materielle Processe,

während sie für rein psychische nicht die geringste Berechtigung hat. —

Die Kategorie der Causalität wenden wir jedoch, wie gezeigt, auf materielle wie auf psychische Vorgänge an. Bei dieser Anwendung macht sich jedoch ein erheblicher Unterschied geltend; denn, während bei materiellen Vorgängen die Causalität sich in Raum und Zeit, d. h. also in Bewegung vollzieht, ohne jedoch den Zustand der Dinge, d. h. hier die Atome selbst, zu verändern, vollzieht sich die geistige Causalität ohne Raum nur in der Zeit, aber mit Veränderung unserer Seelenzustände. Zur Beurtheilung einer hinreichenden Causalität bleibt uns also für materielle Vorgänge die Bewegung, für seelische die Veränderung unserer Stimmung.

Da aber in der Bewegung die beiden Factoren von Raum und Zeit liegen, nach denen wir die bestimmende Beziehung zwischen Ursache und Wirkung beurtheilen können, in der Veränderung unsrer Stimmung aber nur der der Zeit, so können wir bei materiellen Processen die Strenge des Causalnexus besser beurtheilen, als bei geistigen. —

Zum näheren Belege hierfür erinnere ich daran, daß all' unsere Kenntniß nur relativer Natur ist, und so unsere Sicherheit in der Beurtheilung der Dinge um so größer wird, je mehr Anhaltepunkte uns durch Vergleich geboten werden, gerade so wie der Chemiker den Schwefel nicht durch den Schwefel erkennt, sondern durch seine Reactionen mit anderen Stoffen, und um so sicherer auf die Gegenwart von Schwefel schließt, je mehr Reactionen ihm auf Schwefel zu Gebote stehen. —

So ergiebt sich denn, daß Causalität an und für sich ein unklarer, mehr empfundener, als durchdachter Begriff ist, was mehr oder minder bei allen Grundbegriffen, als aus einer gemeinsamen Wurzel von Empfinden und Denken sprießend, der Fall ist. Ferner erkennen wir, daß für die Erklärung der Phänomene sich die strenge Causalität anwendbarer auf materielle als auf psychische Vorgänge erweist. Diese

beschränkte Anwendbarkeit der strengen Causalität auf psychische Processe findet ihre Bestätigung in dem beständigen Gefühl eines freien Willens, welches Gefühl ebenso gut zum Begriff der Freiheit Veranlassung gegeben hat, wie das Gefühl einer gewissen Röthigung zum Begriff der Causalität. Diesem Gefühle der Freiheit haben wir jetzt viel mehr Rechnung zu tragen, als zu Anfang dieser Studie, nachdem unsere Analyse herausgestellt hat, daß auch Causalität mehr empfunden, als gedacht wird.

Schließlich sey noch auf einen Umstand aufmerksam gemacht, der meines Erachtens das aufgeworfene Problem zu Gunsten der Willensfreiheit entscheidet, ein Umstand, der, wie ich ihn auffand, die mir vorher von der scheinbaren Freiheit des Willens gegebene Erklärung schwankend und hinfällig machte.

Es ist dies das Zustandekommen eines Entschlusses, durch welchen wir alle Factoren, die auf uns mitbestimmend einwirkten, mit Ausnahme eines einzigen, unterdrücken, während eine strenge Causalität eine Resultirende aus den das Ich beeinflussenden Factoren verlangen würde, eine geistige Resultante, die gerade so den geistigen Componenten Rechnung trägt, wie die materielle Resultante, die gemäß dem Gesetze vom Parallelogramme der Kräfte, ihren materiellen Componenten gerecht wird. Das Nichteintreten dieser geistigen Resultanten, statt deren, wie gesagt, die getroffene Entscheidung Platz greift, macht somit die strenge Causalität in Bezug der Willensakte unhaltbar, da das Axiom, daß aus verschiedenen gleichzeitigen Wirkungen nur solche Resultante hervorgeht, die allen Wirkungen gerecht wird, ebenso gut in unserem Geiste begründet ist, als das Axiom vom hinreichenden Grunde. — —

Die Unhaltbarkeit der strengen Causalität in Bezug auf Willensakte macht sich denn auch für unser Gefühl sehr geltend, wenn ein Geschichtsschreiber oder ein Dichter uns die vorgeführten Personen so zeichnete, als ob all ihr Empfinden, Denken und Wollen aus innerer Nothwendigkeit hervorginge, so daß man im Voraus sagen könnte, wie sie unter den auf sie wirkenden

Verhältnissen empfinden und denken würden. Ein solches Werk würde jeder Lebensfrische entbehren, und, als unserer eigenen Empfindung zuwiderlaufend, unwahr erscheinen. Andererseits darf die Freiheit vom Dichter wie vom Geschichtsschreiber nicht so mißbraucht werden, daß sie in Laune und Willkür ausartet, ein Mißbrauch, der jedem Werke das Charaktervolle nehmen müßte. Das richtige und geschickte Maaßhalten in Freiheit und Nothwendigkeit verleiht einzig und allein dem Werke den Reiz der Wahrheit, mag diese auch nur poetischer Natur seyn. —

Somit würde uns denn eine Geschichtsphilosophie, wie sie Hegel lehrt, der auch in diese Probleme durch seine einer scharfen Anschauung entbehrenden Denkweise Unklarheit gebracht hat, nach der z. B. das Ende des siebenjährigen Krieges mit all' seinen Einzelheiten die nothwendige Consequenz der Sachlage zu Anfang dieses Krieges ist, nicht nur unwahr erscheinen, sondern auch langweilen, weil wir eben kein Verständniß für eine derartige Causalität besitzen. Ein Aehnliches gilt auf poetischem Gebiete z. B. von der Charakterzeichnung der Emilia Galotti. Durch die verfrühte Ermordung seiner Heldin vermag Lessing uns nicht einmal zu rühren, da Emilia Galotti nicht eine poetisch warm erfundene Frauengestalt, sondern eine durch bloße Reflexion geschaffene ist. —

Suchen wir aber den freien Willen unterzubringen, so wird er dort als spontanes Moment hinzutreten müssen, wo die schwindende Gegenwart der ihre Stelle einnehmenden Zukunft weicht, somit aus dem Bereiche des Begriffs der Zeit fallen, dorthin, wo das Werden liegt, womit sich das Zustandekommen eines freien Willens unserer Forschung entzieht.

So erscheint denn uns, die wir nur aus der Kategorie der Zeit erklären können, die Freiheit des Willens als eine Willkür, aber als eine Willkür, welche, die Fesseln der im Gedanken begründeten Nothwendigkeit durchbrechend, uns die durch das Gefühl verbürgte Freiheit auch für den Gedanken zurückerobert und uns so aus beseelten Automaten zu freidenkenden Wesen macht. Ja noch mehr! Diese Willkür würde uns etwas

Schöpferisches verleihen, da, wie Kant richtig sagt, Freisichentschließen eine causa sui (besser eine Art von causa sui) setzen heißt, die der Ausgangspunkt eines neuen Causalnexus wird. —

Aus dem Erörterten ergiebt sich denn auch, daß die Geisteswissenschaften, weil hier ein sicheres Schließen von Ursache auf Wirkung nicht möglich ist, unseren Denktrieb zwar nicht so zu befriedigen vermögen wie die Naturwissenschaften, wo wir, so zu sagen, Wirkung aus Ursache hervorgehen sehen, wenigstens glauben, sie hervorgehen zu sehen, andererseits unserem Geiste aber um so mehr zusagen, weil sie in Folge der Hinzuziehung und Anerkennung der Freiheit, mit der sie die starren Bande der Nothwendigkeit zerreißen, unserem Gefühle näher treten, indem sie uns ein Spiegelbild des eigenen Lebens entrollen.*) —

Ueber das Verhältniß des theoretischen und praktischen Erkennens zur Begründung einer nichtempirischen Realität.

Mit Bezug auf: W. Herrmann, Die Religion im Verhältniß zum Welterkennen und zur Sittlichkeit.

Von Dr. P. Natorp.

Indem wir unterlassen, von dem Gehalt und der Bedeutung des oben angezeigten Buches ausführlicher Rechenschaft zu geben, wollen wir hier nur eine Frage zum Gegenstande unsrer Besprechung machen, die dem philosophischen Leser des Buches besonders naheliegt. H. sieht die Gewißheit des überweltlichen Lebens, das ihm die Religion eröffnet, dadurch gefährdet, daß man sie auf eine Metaphysik stützt, die, indem sie sich als gleichartige Fortsetzung der wissenschaftlichen Natur-

---

*) Auf das Zustandekommen der Axiome bin ich näher eingegangen in einer Abhandlung: „Ueber den Ursprung und die Bedeutung der mathematischen und physikalischen Axiome", veröffentlicht in: „Die Natur" (herausgegeben von Dr. Karl Müller, Halle a. S.) No. 1, 1. Jan. 1881, deren Vergleich mir mit dieser Studie wünschenswerth erscheint. —

erklärung darstellt, die Objecte des religiösen Glaubens auf den Boden der Natur herabzuziehen droht. Um diese Gefahr recht gründlich zu beseitigen, will er die Religion auf die Erkenntniß aus dem praktischen Selbstbewußtseyn allein gründen und von aller theoretischen Erkenntniß als schlechterdings heterogen abgesondert wissen. Indem er jeden Versuch, die Gewißheit der religiösen Ueberzeugung dadurch zu stützen, daß man sie mit theoretischen Einsichten in eine ursprüngliche und unmittelbare Verbindung setzt, als für den eigenthümlichen Charakter der religiösen Gewißheit verderblich zurückweist, setzt er voraus, nicht nur daß theoretische Erkenntniß für sich selbst nicht zu einer Grundlage religiöser Ueberzeugung dienen könne, was auch uns feststeht, sondern daß sie sogar überhaupt kein Moment in sich fände, das auf eine Religion hinführte oder nur eine denkbare Verbindung mit ihr ermöglichte. Daraus ergibt sich denn, da ihm die absolute Wahrheit der Religion unerschüttert feststeht, eine Werthschätzung der theoretischen Erkenntniß, welche dieselbe weit unter den Rang stellt, den auch die frömmsten Forscher, und grade sie, ihr zugewiesen haben, und welche dem gewiß nicht unfrommen Verlangen, dem Göttlichen auch im blos theoretischen Erkennen sich verwandt und eigen zu wissen, allen Boden entzieht. Verwundern muß diese Werthschätzung bei einem Manne, der mit den Ergebnissen theoretischer Forschung sich so ernst auseinandergesetzt und in den Vernunftstandpunkt der Kantischen Philosophie sich mit seinem ganzen Denken so hineingelebt hat wie unser Verfasser. Es scheint hierin eine Incongruenz zu liegen, die vielleicht manchem, der der Ansicht des Verfassers sonst nahesteht, die Annahme einiger seiner wichtigsten Folgerungen erschweren, sicher aber bei allen Fernerstehenden ein Mißtrauen gegen dieselben erwecken wird, welches einer gerechten Würdigung seiner verdienstlichen Leistung ernstlich im Wege seyn könnte. Es soll nun hier versucht werden, aus einem Gesichtspunkt, der von dem des Verf. gar nicht weit abliegt, jene Incongruenz zu beseitigen, und die „Einheit des geistigen Lebens“, die uns allerdings ein „hohes sittliches Gut“

ist (vgl. S. 443), voller zur Geltung zu bringen, als es auf dem vom Verfasser eingenommenen Standpunkt möglich ist. Wir werden dabei die Grundvoraussetzungen der Kantischen Erkenntnißtheorie, von denen der Verf. ausgeht, im wesentlichen festzuhalten und von Differenzen auf diesem Gebiet, soweit sie die hier aufgeworfene Frage nicht berühren, möglichst zu abstrahiren suchen.

Das H.'sche Werthurtheil über die Erkenntniß gründet sich auf die von ihm eingeführte Abstraction des „reinen Erkennens". Es sind darunter nicht etwa die reinen = apriorischen Elemente der Erfahrung verstanden, sondern „das in Mathematik und Naturwissenschaft entfaltete" Erkennen (28), also die Erfahrung selbst, nur mit Ausscheidung alles dessen, was darin etwa nicht auf objectiv begründbarer Einsicht beruht, sondern nur subjective, auf den Zweck unsres Erkennens gegründete Voraussetzung ist.*)

*) J. Bergmann (in den Philos. Monatsh. 1880, S. 225 ff.) bestreitet die Berechtigung dieser Abstraction, weil eine Erkenntniß, die gar nichts von dem Charakter des Fühlens und Wollens mehr an sich trage, undenkbar sey. Allein es handelt sich nicht darum, ob es eine Thätigkeit des Erkennens ohne alle Wirksamkeit des Interesses gebe, nicht um die „psychologische Hypothese, daß vom Bewußtseyn noch irgendetwas übrig bleibe", wenn man von allem Fühlen und Wollen abstrahire (228): nicht die Thätigkeit, sondern der Inhalt der Erkenntniß ist es, wonach gefragt wird, nicht die Triebfeder, welche unsre erkennenden Functionen in Bewegung setzt und die Richtung ihrer Thätigkeit bestimmt, sondern das, was diese Functionen bewirken, wenn sie, wodurch und in welcher Richtung immer, in Thätigkeit gesetzt sind. Ist Erkenntniß Behauptung der Bewußtseynseinheit in einem mannigfaltigen Gegebenen, so ist ja die Bemerkung richtig, daß diese Selbstbehauptung nur durch eine „Thätigkeit", durch ein „Streben", d. h. nur unter der Wirksamkeit des Interesses denkbar sey; und ich glaube, daß dies durch Kant's Lehre von der transscendentalen Apperception zwar verdunkelt, aber keineswegs ausgeschlossen wird: allein die Formen, in denen allein sich diese Einheit in der wirklichen Vorstellung eines Objects behaupten kann, und die Bedingungen, an die die „Thätigkeit" unsres Erkennens gebunden ist, sind nicht vom Interesse bestimmt, und so ist die Scheidung dessen, was in dem Producte unsrer erkennenden Thätigkeit von dem Mechanismus des Vorstellens, und dessen, was von der Wirksamkeit unsres Interesses abhängig ist, gewiß berechtigt und nothwendig. Es hängt nicht von unserm Gern- und Ungernhaben ab, daß die Winkel eines Dreiecks zusammen 180° betragen, oder daß alle Naturerscheinungen in durchgängiger

Die Wahrheit oder Realität dieser Art Erkenntnisse beruht darauf, daß die Objecte derselben Objecte unsrer Erkenntniß nur sind auf Grund eben der Einheit des Bewußtseyns, von deren Standpunkt allein wir über ihre Realität als Objecte urtheilen können. Die nothwendige Geltung einer so begründeten Einsicht beruht darauf, daß Object und Bewußtseyn nur in unauflöslicher Correlation zu einander bestehen, das Bewußtseyn seine Einheit nur behauptet in der Einheit des Objects und das Object nur in der Einheit des Bewußtseyns, dem es Object ist. Die auf diese nothwendige Correlation gegründete Erkenntniß hat allein Anspruch auf gegenständliche Wahrheit. Wofern man also nur diese im Auge hat, wird der Realitätscharakter unsrer Erkenntniß richtig bestimmt durch diejenigen Bedingungen, von denen die Einheit des Bewußtseyns in der Vorstellung seiner

---

causaler Verknüpfung stehen müssen, wenn Natureinheit möglich seyn soll; wiewohl es zweifellos das Interesse an der so allein möglichen Einheit in der Vorstellung des Objects ist, welches den mathematischen Conceptionen und dem Gesetze der Ursachlichkeit die Geltung für uns ertheilt, welche der Terminus „Wahrheit“ ausdrückt, die Geltung als Norm oder Gesetz, nach welcher alle unsre Vorstellung des Objects sich zu richten habe. Und so muß allerdings die Gestalt, in der allein die Einheit des Bewußtseyns in einer wirklichen Erkenntniß sich, nach der Bedingtheit unsres Vorstellens, darstellen kann, von allem Interesse in abstracto isolirt werden, wie Kant eben wollte; auch dann, wenn uns völlig feststeht, daß Bewußtseyn, wie B. sagt, seiner Natur nach Interesse ist (234). Ich glaube auch, daß Kant gegen diesen Satz nicht viel einzuwenden hätte. Er sagt, daß wir uns von der Natur nicht „gleichsam am Leitbande gängeln lassen“, sondern sie nöthigen sollen, auf unsere Fragen zu antworten; daß wir ihr gegenüber nicht betteln, sondern gebieten, und das nach unserm Entwurfe selbst hervorbringen müssen, was wir von den Dingen einsehen wollen: und dennoch unterscheidet er die objective Nothwendigkeit aus Einsicht von der subjectiven, psychologischen eines auf Gewohnheit und Interesse gegründeten Glaubens. B. will freilich selbst die mathematischen „Einsichten“ in bloßen „Glauben“ umdeuten, deswegen, weil sie nicht nach dem Satz des Widerspruchs möglich seyen. Allein sie sind nach dem Satze des Widerspruchs möglich, sobald wir unsere Raumanschauung zu Grunde legen, ohne die alle mathematischen Behauptungen ein bloßes Spiel mit Begriffen sind, das auf Geltung für die Objecte unsrer Erkenntniß von vornherein keinen Anspruch macht; denn die können nur in unserm Raum existiren, weil sie sonst nicht Objecte für uns seyn würden.

Objecte in unsrer Erkenntniß abhängt. Diese Bedingungen sind, nach Kantischer Lehre und nach der thatsächlichen Beschaffenheit aller wissenschaftlichen Naturerkenntniß, der unendliche gleichförmige Raum und die unendliche gleichförmige Zeit; die fundamentalen Formen aber, in welchen sich in beiden die Einheit des Bewußtseyns behauptet, Substanz und Causalität. In jenen Bedingungen aber liegt es, daß die unter denselben erreichbare Einheit in der Objectsvorstellung nie eine abschließend vollendete seyn kann, sondern stets nur eine bedingte, relative. Dies eben bedeutet die Unbegrenztheit des Raumes und der Zeit, daß die in beiden vorstellbare Einheit des Objects nie eine absolute seyn kann, sondern nur eine solche, über die im gegebenen Falle immer noch hinausgegangen werden kann und muß. Daraus folgt weiter, daß auch unsre Vorstellung von der Substanz im Raume und der auf Raum und Zeit bezogenen causalen Gesetzlichkeit ebensowenig je abschließend seyn kann; daß daher die Natureinheit, soweit immer sie sich unsrer Erkenntniß erschließen mag, stets unvollendet bleibt; daß Natur, als Object unsrer Erkenntniß genommen, überhaupt nicht als ein festbegrenztes Gebiet vorgestellt werden kann, in dessen Eroberung wir schrittweis vordrängen, sondern gleichsam fließende Grenzen hat, die der grenzenlose Fortschritt der Erfahrung nie ausmißt; daß, wie es der Fortgang der Naturforschung in der That zeigt, jede neue Entdeckung zwar eine Lücke unsres bisherigen Wissens schließt, zugleich aber stets wieder neue und umfassendere Probleme hervortreibt, und so fort ins Unendliche. Diese Unbegrenztheit gehört so sehr zum Wesen unsres Erkennens, daß es vom Standpunkte des objectiven Erkennens gar nicht einmal zulässig wäre, hierin eine Schranke unsrer Erkenntniß zu sehen. Nicht in der Unmöglichkeit einer abschließenden Vorstellung der letzten Elemente der Materie liegt eine solche Schranke, auch nicht in dem Fehlen jeder „denkbaren Verbindung" (Du Bois-Reymond, Grenzen des Naturerkennens, 4. Aufl., S. 29) zwischen den Bewußtseynszuständen und denjenigen Bewegungen der Materie, von welchen wir sie causal abhängig zu denken haben.

Es ist hier gar keine denkbare Verbindung zu suchen als eben die causale Verknüpfung, deren Nothwendigkeit freilich auf nichts beruht, was in den Objecten aufgezeigt werden könnte, sondern einzig auf der Einheit des Bewußtseyns, durch welche sie mit einander in Verknüpfung stehen. Und ebenso kann die Frage nach einem obersten Erklärungsgrunde, nach einem „schlechthin Inneren" der Erscheinungswelt im Fortgange unsres empirischen Erkennens gar nicht auftauchen, und jeder Versuch, zu diesem ersehnten Ruhepunkt unsrer Vorstellung vorzudringen, wird daher mit Recht von der Naturwissenschaft abgewiesen, als nicht nur nicht zu ihrer Aufgabe gehörig, sondern ihren Grundvoraussetzungen gradezu widerstreitend. Das reine Erkennen ist vollendet in sich, wenn es seinen eigenen Producten gegenüber die Unbegrenztheit seiner Aufgabe im Auge behält; eine Erklärung, die mit dem Anspruch eines definitiven Abschlusses unsrer Erkenntniß aufträte, würde die Thätigkeit des reinen Erkennens wohl zu Ende bringen, aber nicht vollenden (29).

Völlig Recht hat H., daß von dem Standpunkt des so verstandenen „reinen Erkennens" auf eine absolute Schranke, auf ein „Jenseits", in welchem die Natur sich begrenzte, schlechterdings nicht zu gelangen ist. Dieser Standpunkt deckt sich genau mit dem Standpunkt jenes „reinen Empirismus", dessen Idee Kant (in dem für die ganze hier behandelte Frage höchst bemerkenswerthen Abschnitt der Kr. d. r. V. „Von dem Interesse der Vernunft" bei dem Widerstreite der Antinomien) in so klaren Zügen entwirft und mit solcher Wärme vertheidigt, daß der „reinste" Empirist dagegen nicht viel wird einwenden können. Und wenn Kant ebendort hervorhebt, daß auf diesem Standpunkt uns „intellektuelle Voraussetzungen und Glaube zum Behuf unserer praktischen Angelegenheit nicht genommen werden", die man nur eben nicht „unter dem Titel und dem Pompe von Wissenschaft und Vernunfteinsicht auftreten lassen könne, weil das eigentlich speculative Wissen überall keinen anderen Gegenstand, als den der Erfahrung treffen kann"; und wenn dann in der schärfsten Weise hervorgehoben

wird, daß nur das praktische Interesse und gar kein rein speculatives über diesen Standpunkt der reinen Erfahrung hinaustreibt; so scheint ja die Folgerung, auf die unser Verf. eigentlich hinauswill, sich ganz unvermeidlich aufzudrängen, daß jeder Gedanke, der über die Natur hinausgeht, — der Gedanke eines Ewigen gegenüber allem Zeitlichen, eines Ueberweltlichen jenseits dieser ganzen Welt unsres empirischen Erkennens, des wahrhaften, in sich ruhenden Seyns gegenüber dem fließenden Werden, oder wie man immer den in der Philosophie und in der Menschheit uralten Gegensatz ausprägen will, — daß dieser Gedanke auf bloß theoretischem Boden gar nicht entspringen könne noch überhaupt eine Stütze finde, sondern im praktischen Interesse allein seine Wurzel habe, und nur etwa durch eine verkehrte Uebertragung auch auf die theoretische Beurtheilung der Dinge Einfluß gewinne.

Die Folgerung würde völlig zwingend seyn, wenn das, was H. „reines Erkennen" nennt, wirklich, wie er annimmt, die einzige speculative Erkenntniß, und die gegenständliche Realität, welche demselben entspricht, die einzige Realität wäre, von der unsre speculative Erkenntniß überhaupt wüßte. Daß sie nach der Lehre des transscendentalen Idealismus, die der Verf. seiner Anschauung zu Grunde legt, nicht die einzige ist, läßt sich sogar aus seiner eignen Darstellung ableiten. Im Naturerkennen, lesen wir S. 24, komme unser Versuch, die Vorstellung des Gegenstandes zu vollziehen, niemals zum Abschluß. Dieser „Gegenstand", dessen Vorstellung in allem Naturerkennen unvollziehbar bleibt, kann offenbar nicht der Gegenstand unsres empirischen (des H.'schen „reinen") Erkennens seyn: dennoch ist sein Begriff offenbar rein theoretisch, da Gegenständlichkeit an sich gewiß nichts ist, was auf irgend ein praktisches Interesse unmittelbar Bezug hätte. Noch deutlicher tritt dieser Begriff von Realität, der rein theoretisch und dennoch aller empirischen Realität schlechthin entgegengesetzt ist, an einer zweiten Stelle hervor. Das reine Erkennen, sagt H. S. 31, als der Proceß genommen, in welchem sich die wirkliche Ein-

heit des Bewußtseyns behauptet, ohne Reflexion auf die Möglichkeit des Bewußtseyns und seiner Gegenstände überhaupt, erkenne keinen andern Begriff von Realität an als denjenigen, welcher durch den Zusammenhang von Wahrnehmungen in einer Erfahrung bestimmt ist, d. h. den der empirischen. Hierin liegt unmittelbar der Hinweis auf eine Erkenntnißart, die es mit der „Möglichkeit“ des Bewußtseyns und seiner Gegenstände zu thun haben, und für welche es auch eine andre Realität als die empirische geben könnte. Eine solche Erkenntniß gibt es nach Kant, und also gibt es auch die ihr entsprechende andersgeartete Realität. Jene Erkenntnißart und diese Realität nennt Kant, im Unterschied von der empirischen, die transscendentale: es ist die, welche die Kritik gegenüber dem Dogmatismus und Empirismus der Vorgänger aufstellt, und in welcher sie die Möglichkeit gefunden glaubt, nicht nur den Widerspruch der Principien auf theoretischem Boden zu überwinden, sondern zugleich diejenige Einheit des theoretischen und praktischen Erkennens zu gewinnen, welche dem Bedürfniß unsrer Vernunft allein Genüge thut. Es ist diejenige Erkenntniß, auf Grund deren Kant die Gegenstände der Natur für bloße Erscheinungen erklärt, und durch die sich ihm erst die Möglichkeit eröffnet, für die „praktische“ Vernunft jenen Standpunkt über der Welt und der Natur einzunehmen, von dem aus H. zu einer festen Begründung seiner religiösen Lehre zu gelangen hofft.

Ob man diese Erkenntniß zum „reinen“ (oder nach Kant's Ausdruck zum „eigentlich speculativen“) Erkennen rechnen will, ist am Ende Sache des Ausdrucks. Fest steht uns, daß der Verfolg der theoretischen Welterklärung nicht auf diese Erkenntniß führen kann,*) daß sie vielmehr nur entspringt, wenn die ins Unbestimmte fortgehende Erweiterung der Erfahrung durchkreuzt wird durch ein Urtheil über die Natur des vorstellenden Bewußtseyns überhaupt (60). Im

*) In diesem Sinne sagt H. S. 52 richtig: das Ding an sich gehöre nicht zu der reinen Erfahrung für sich, auch nicht als Grenze, denn sie sey unbegrenzt.

Fortgange der Erfahrung können wir ja doch auf einen Gegenstand, der schlechthin aller Erfahrung gegenüberläge, unmöglich stoßen, dies wäre der nackte Widersinn; sondern nur in einer Erkenntniß, die sich in irgend einem Sinne über die Erfahrung erhebt, indem sie, wie auch H. ganz richtig erkennt, sie als Ganzes nach dem Fundamente ihrer Möglichkeit beurtheilt. Kant nennt diese Beurtheilung im Gegensatz zur empirischen die transscendentale, vermuthlich eben deswegen, weil sie ihren Standpunkt nothwendig außer und über den Objecten der Erfahrung einnimmt, und also die Erfahrung zwar nicht dogmatisch, wie alle „echten Idealisten" von den Eleaten bis zum Bischof Berkeley, sondern kritisch, im Sinne eines andersgearteten, eben des von Kant „transscendental" benannten Idealismus überschreitet.

Diese von der speculativen Weltbetrachtung verschiedene Erkenntniß gehört aber darum nicht, wie H. uns glauben machen will, zur praktischen Weltbetrachtung: sie betrachtet überhaupt nicht die Welt, sondern bestimmt nur den Gesichtspunkt, aus welchem wir so oder so die Welt zu betrachten haben. Dabei steht sie zwar unter der Leitung eines höchsten Interesses der Vernunft, des echt und eigentlich philosophischen Interesses der Einheit in unsrer Doppelstellung gegen die Welt und gegen uns selbst; und auch das ist gewiß, daß dieses Interesse im letzten Grunde ein praktisches seyn muß, weil es ein ursprünglich theoretisches Interesse überhaupt nicht gibt. Allein dies macht diese Erkenntniß noch nicht selbst zu einer praktischen; denn sie ist nicht eine Voraussetzung, die wir machen, weil unser Interesse es so erheischt, sondern eine Einsicht, deren nothwendige Geltung aufgezeigt werden kann unabhängig von jedem Interesse, welches wir an derselben nehmen mögen. Sonst würde es nicht Wahrheit, sondern Hypothese seyn, daß die ganze Natur „selbst bis zu der tiefsten Erforschung ihrer Gegenstände", „selbst in der Newtonischen Vorstellung des Weltbaues" (Kr. d. r. V., Kehrb. 68. 237) bloße Erscheinung sey, der ein Ansichseyn begrifflich nothwendig entspricht; sonst dürfte es nicht heißen,

die Natur **muß** als bloße Erscheinung angesehen werden, sondern wir möchten sie so ansehn, weil es unserm Bedürfniß gemäß ist, und jedem, der dies Bedürfniß in sich nicht verspürte, bliebe es unbenommen, seine Ansicht gegenüber der unsrigen als theoretisch gleich wahr zu behaupten, oder vielmehr als die allein wahre, da er ja alle speculativen Gründe auf seiner Seite hätte und praktische Gründe nicht speculative Geltung beanspruchen können und dürfen. Entweder also, die Welt **ist** nicht Erscheinung, soll aber dennoch aus praktischen Motiven so behandelt werden, als wäre sie es, — und dann beruht unsre ganze praktische Stellung gegenüber der Welt nicht etwa bloß auf einer Unterordnung, sondern auf der völligen Verleugnung des theoretischen Interesses; oder sie ist Erscheinung, und dann ist der Gedanke einer Realität, die nicht bloß Erscheinung ist, allerdings auch auf theoretischem Boden zu begründen; nicht als eine Erkenntniß, die der empirischen gleichartig wäre, auch nicht als Erkenntniß eines Gegenstandes abgesondert von der Erfahrung, sondern genau wie es Kant will, als ein Standpunkt den wir der ganzen Erscheinungswelt gegenüber einnehmen und mit speculativ begründbarer Nothwendigkeit einnehmen müssen, sobald wir das Ganze der Erfahrung und deren Möglichkeit zum Gegenstande „transscendentaler" Ueberlegung machen.

Wir werden nun versuchen, diese speculative Nothwendigkeit aufzuzeigen. Da H. bei der speculativen Erkenntniß immer nur die Naturerkenntniß im Auge hat, so wollen auch wir hier nicht von transscendentalen Erwägungen unsern Ausgang nehmen, sondern von einer Reflexion, die die wissenschaftliche Naturerklärung direct und fundamental berührt. Seitdem Kopernikus die Forschung von dem Banne der Aristotelischen Weltanschauung befreit und ihr die Bahnen angewiesen hat, die in die Unendlichkeit führen, ist der Gedanke des **ewigen Naturgesetzes** ihr unverlierbares Eigenthum geworden. Nun wird jeder denkende Naturforscher anerkennen müssen, daß er diesen Gedanken nicht aus der Erfahrung gewinnen konnte, die uns nichts Ewiges und Unendliches enthüllt, sondern immer nur Endliches; und

doch wird er zugeben, daß es nicht in seinem Belieben steht, diesen Gedanken anzunehmen oder nicht, daß er vielmehr das Fundament seiner ganzen Forschung bildet, und daß ein theoretisch klares Bewußtseyn über das Ganze seiner Aufgabe anders als durch diesen Gedanken nicht zu erreichen ist. Worauf also beruht dieser Gedanke? Schwerlich auf jenem Bedürfniß des natürlichen Dogmatismus, welches in einem Abschluß unsrer Weltconception Ruhe und Befriedigung sucht; denn jener Gedanke, so wie er dem Forscher vor Augen steht, widerspricht grade diesem Bedürfniß eines Abschlusses, indem er das Ziel unsrer Forschung in ewige Ferne zurückweist. Wodurch also bleibt uns der Gedanke ein in sich nothwendiger, wenn wir uns noch so deutlich zum Bewußtseyn bringen, daß ihm in unsrer wirklichen Erkenntniß nichts entspricht noch jemals entsprechen kann; daß also durch ihn wirklich gar nichts erkannt wird, außer eben dies, daß wir nichts von den Dingen erkennen, was auf die absolute Wahrheit, deren Begriff uns so klar vor Augen steht, Anspruch machen könnte? Weshalb retten wir diesen Gedanken, nachdem uns gezeigt ist, daß er in der Natur, so wie wir sie erkennen, keine Stätte findet, in eine unsrer Erkenntniß verborgene Natur der Dinge, wie sie an sich sind? Und weshalb behält dieser Gedanke, nachdem wir ihn anscheinend aus der ganzen Welt unsrer Erkenntniß hinaus in ein unerreichbares Jenseits verwiesen haben, dennoch diese Geltung für uns als Maß und Grenze unsres thatsächlichen Erkennens, als „regulative Idee", die das Ziel angibt, dem unsre Erkenntniß sich gleichsam asymptotisch annähere? Besitzt der Gedanke wirklich diese normative Gültigkeit für alle Naturerkenntniß, so kann er sie nicht besitzen auf Grund einer praktischen Idee; denn praktische Gründe haben auf speculativem Gebiet genau so wenig Geltung wie speculative auf praktischem.

Nach der Lehre Spinoza's beruht die Gewißheit des Ewigen für uns darauf, daß wir selbst ewig sind. Und man braucht nur diesen Gedanken seines dogmatischen Scheins zu entkleiden, um sich der Wahrheit desselben völlig zu versichern.

Nach Kant ist das Ding an sich als Grenze der Erfahrung, — das „transscendentale Object = x", von dem wir „gar nichts wissen noch überhaupt wissen können", welches „gar kein Gegenstand der Erkenntniß an sich selbst, sondern nur die Vorstellung der Erscheinungen unter dem Begriffe eines Gegenstandes überhaupt" ist, — das „Correlatum der Einheit der Apperception" (Kr. 232)*), und sein völlig nothwendiger und gegründeter Begriff beruht allein darauf, daß die Apperception und mit ihr das Denken des Gegenstandes überhaupt vor der bestimmten Art seiner Anschauung „vorhergeht"; d. h. als Bedingung der letztern von ihr unabhängig ist.

H. selber kennt diese rein theoretische Begründung einer nichtempirischen Realität, wiewohl er sie nicht kennen will. Er widerlegt den Materialismus (44) durch die richtige Bemerkung, daß derselbe, indem er das Bewußtseyn aus der Materie erklären wolle, damit fälschlich die beständige Voraussetzung bei allem Erkennen, die Einheit des Bewußtseyns, auf welche alle objective Realität, auch die der Materie, reducirt werden müsse, selbst der Erklärung unterwerfe. Muß nicht aber das, was alle objective Realität begründen, die Voraussetzung aller erkennbaren Realität der Objecte seyn soll, selbst, und zwar aus theoretischer, nicht praktischer Nothwendigkeit, real gesetzt werden? Natürlich nicht nach dem Begriffe von Realität, nach welchem die Objecte selbst real sind, sondern mit einer ursprünglicheren, fundamentaleren, alle Realität der Objecte überragenden weil begründenden Realität; welches denn genau das ist, was, im bloß theoretischen Sinne, unter der Ewigkeit der Seele überhaupt gemeint seyn kann. Wenn, nach Kantischer Anschauung, die Bewußtseynseinheit aller Realität der Objecte vorausgeht, sofern sie sie begründet, so ist sie real, und zwar überempirisch, transscendental

*) Gegenüber dieser ausdrücklichen Erklärung Kant's muß es verwundern, wie H., ohne den tiefen Unterschied seiner Anschauung von der Kantischen zu bemerken, den Satz niederschreiben konnte: „das Ding an sich ist nicht das Correlat des vorstellenden Bewußtseyns" (49).

real. Gegenstand einer objectiven Erkenntniß kann ja diese Realität freilich nicht seyn, genau aus dem von H. angegebenen Grunde, weil das, was Voraussetzung aller Erkenntniß der Objecte ist, offenbar nicht selbst als Object erkannt werden kann: dennoch ist sie gewiß und unbestreitbar, mindestens so gewiß und unbestreitbar wie der Grundsatz der Kantischen Erkenntnißtheorie, daß alle Vorstellung von Objecten in der Einheit der Apperception gegründet sey und sie zur Voraussetzung habe; welchem Satze sein Fundament zu entziehen wenigstens H. nicht unternehmen wird.

Unablösliches Correlat also zu der so gefaßten „Ewigkeit" des transscendentalen Subjects muß die Ewigkeit seyn, die wir im Object suchen, und eben dieses „Correlatum der Einheit der Apperception" muß es seyn, aus dessen Standpunkt wir die Dinge der Natur für bloße Erscheinungen zu erkennen (keineswegs bloß aus praktischem Interesse als solche anzusehen) haben, denen, als Erscheinungen, nothwendig eine „absolute und transscendentale" Realität als ihr „wahres Correlatum" gegenüberstehen muß (Kr. 62 u. 57), durch das sie in ihrer Realität bestimmt und begrenzt sind. Es ist leicht zu sehen, daß eben dies die Kantische Conception des Dings an sich als Grenzbegriffs ist, welcher wiederum nicht eine Erkenntniß hinter und außer der Erfahrung bedeuten oder uns zur Aufgabe machen soll, sondern nur den Standpunkt angibt, den wir gegenüber der Welt in unsrer Erkenntniß derselben einzunehmen haben; und daß dieser Gedanke nicht, wie jene „bloße Grille" eines schlechthin Inneren der Dinge oder wie jener letzte Erklärungsgrund, den unser Bedürfniß sich ersehnt, von der Erkenntnißkritik als ein transscendentaler Schein erkannt und beseitigt, sondern als die transscendentale Wahrheit von ihr unerschütterlich festgestellt wird, und auf Grund dieser Kritik als begriffliches Fundament und letztes Maß für alle Realität unsres objectiven Erkennens eine unanfechtbare Geltung behauptet. Zweifelhaft kann uns der Gedanke nur dann werden, wenn wir ihn in eine andere Verbindung mit der Erfahrung setzen wollen, als diese, die ihm

Kant anweist; wenn wir hinter den Objecten oder in einer verborgenen Tiefe derselben suchen, was gar nicht im Object, sondern nur im Denken desselben zu suchen ist. So gefaßt aber schließt er gar nichts Unbegreifliches ein; er ist nicht unbegreiflicher als etwa die Conception des absoluten Raumes und der absoluten Zeit, oder der absolut graden Linie; nicht unbegreiflicher, als die Grundlagen alles Begreifens ihrer Natur nach seyn müssen.

Anzuerkennen ist übrigens, daß das Ding an sich für Kant noch eine andere Bedeutung hat als diese, und daß es, in jener andern Bedeutung, nicht theoretisch, sondern allein praktisch begründet werden kann. Diese Bedeutung hat Kant an den von H. S. 64 citirten Stellen im Sinn. Allein dieser Begriff des Dings an sich kann eben deshalb auf theoretischem Boden keinerlei Geltung beanspruchen, und kann also nicht derjenige Begriff seyn, welcher die Realität der Erfahrung dahin bestimmt, daß sie nur die Realität von Erscheinungen sey. Sollte H. noch zweifeln, daß in Kant's Sinne die Lehre von der Idealität der Erscheinungen nicht auf einer bloß in praktischer Absicht nothwendigen Voraussetzung, sondern nur auf zwingender Einsicht beruhen kann, so werden ihn Stellen wie Kr. 7 und Proleg. §. 5 über den wissenschaftlichen Charakter, den diese Lehre beansprucht, aufklären. Ich wüßte auch gar nicht, wie es denkbar wäre, den Gedanken der Ewigkeit auf praktischem Gebiet zur Geltung zu bringen, wenn er auf theoretischem Gebiet gar keine Geltung beanspruchen dürfte.*) Im Erkennen uns bloß auf den Standpunkt der Welt stellen und im Fühlen und Wollen allein auf den der Ewigkeit, das hieße nicht bloß uns mit der Welt, sondern uns mit uns selbst entzweien; während für uns, nach-

---

*) In merkwürdigem Gegensatz zu seinen früheren Entwickelungen kommt H. S. 190 selbst zu dem Ergebniß, daß wir uns in die übersinnliche Welt nicht hineinschauen oder hineinempfinden, sondern nur hineindenken können. Es wäre doch wunderbar, wenn dieser Gedanke auf dem theoretischen Gebiete gar keine Grundlagen hätte, sondern allein in unserm Fühlen und Wollen.

dem wir erst in uns selbst, und in völliger Einigkeit in unserm Denken und Fühlen und Wollen, den „ruhenden Pol" gefunden haben, die „Flucht der Erscheinungen" nichts Beängstigendes mehr hat, sondern, indem wir sie auf dieselbe Ewigkeit beziehen, der wir als sittliche Personen uns angehörig wissen, selbst eine gewisse religiöse Bedeutung für uns gewinnen kann.

Befürchte nur H. darum nicht, daß bei unsrer Ansicht die Religion in die staunende Anbetung des Universums, der lebendige Gott, der ihm „die Macht des Guten über die Welt" bedeutet, in einen todten „Deus sive Natura", in die finstre Allmacht des unabänderlichen Naturgesetzes verwandelt würde, oder die Entgegensetzung der fühlenden und wollenden Person gegen die ganze Welt irgend etwas von ihrer Kraft verlieren müßte. Auch uns hat die Ewigkeit, deren sich das fühlende und wollende Subject im Bewußtseyn des sittlichen Gesetzes gewiß wird, eine ganz andre und unvergleichlich höhere Bedeutung als die bloß theoretische Ewigkeit des Naturgesetzes; und wir wissen auch sehr wohl, daß der sittliche und religiöse Sinn, den man etwa in die letztere hineinlegen kann, recht verstanden nur der Reflex jenes anders begründeten Werthes der Ewigkeit ist, dessen Grundlage nur im praktischen Selbstbewußtseyn der sittlichen Person gesucht werden kann. Sicherlich kann keine, auch nicht die höchste theoretische Einsicht irgend eine sittliche Würde beanspruchen, wenn sie nicht von dorther abgeleitet ist. Nur behaupten wir, wenn der Gedanke der Ewigkeit, der auf praktischem Gebiet eine so unvergleichliche Kraft und Bedeutung entfaltet, doch auch auf theoretischem Boden begründet ist, so werde eben dadurch auch die theoretische Erkenntniß, in der wir zu diesem Gedanken uns erheben, für uns einen ganz andern Werth, eben aus dem sittlichen Gesichtspunkt, gewinnen, als den H. ihr zugesteht. Davon hat auch von jeher alle ernste Forschung ein Bewußtseyn gehabt; deswegen galt ihr ihre Aufgabe nicht bloß als etwas Nützliches und Nothwendiges, sondern als etwas Heiliges und Göttliches. Nach H. könnte dies nur etwa darauf beruhen, daß wir irrthümlich in der Erkenntniß

einen Trieb zu befriedigen suchen, der seine Befriedigung in Wahrheit nur im Sittlichen finden kann. Aber nein, die Wahrheit ist uns heilig, grade sofern wir nichts in ihr suchen als die Wahrheit: und grade das Suchen der Wahrheit rein ihrer selbst wegen bedeutet uns eine Erhebung über die Welt der Vergänglichkeit und nicht die Hingabe an dieselbe. Grade aus dem Kantischen Gesichtspunkt wird ja dies so ganz verständlich: denn Wahrheit ist ein Anspruch, den wir an die Dinge, nicht den die Dinge an uns erheben, ihre Erkenntniß ist Bethätigung unsres Selbstbewußtseyns, ist Selbstbehauptung nicht des ethischen, aber des theoretischen Subjects (die ja übrigens eins sind) gegenüber der Welt. Finden wir also den Gott in uns, so müssen wir ihn auch wohl in der Wahrheit der Erkenntniß und nicht bloß in der sittlichen Wahrheit finden, und so hat die platonische (wenn ich nicht irre, auch christliche) Anschauung gewiß ihren guten Sinn, welche die Gottheit nicht bloß als absolute Macht über die Welt und als absoluten Willen des Guten, sondern auch als absolute Erkenntniß denkt.

Der entscheidende Werth der von uns hervorgehobenen Uebereinstimmung zwischen der praktischen und theoretischen Bedeutung des Ewigen liegt aber für uns nicht in dem Gebrauch, den etwa die Theologie davon machen könnte, sondern in der Klarheit, die von hier aus über den eigenthümlichen Geltungswerth des Gedankens auf beiden Gebieten gewonnen wird, und deren Besitz uns, wir gestehen es, die ganze Theologie werth ist. Daß das Ewige ganz und gar nichts ist, was in einer Welt von Dingen oder Geistern zu suchen wäre, sondern allein gefunden wird in dem theoretischen sowohl als praktischen Bewußtseyn, das wir über uns und über die Dinge haben; daß so die Welt nicht mehr in eine Zweiheit des Diesseits und Jenseits zerrissen und das Ewige vom Zeitlichen zwar verschieden aber nicht getrennt ist, sofern die Ewigkeit uns nichts bedeutet noch bedeuten soll als den Gesichtspunkt, aus dem wir das Zeitliche betrachten, und sofern anderseits alles Zeitliche mit Nothwendigkeit der Betrachtung aus dem Gesichtspunkte des

Ewigen unterstellt werden muß, — dies eben ist es, was die aufgezeigte Uebereinstimmung zwischen der theoretischen und ethischen Geltung dieses „Gesichtspunktes“ in das hellste Licht stellt, während ein einseitiges Ausgehen von dem einen oder andern Gebiet dies Verhältniß leicht verdunkelt. Es gibt freilich Leute genug, die vor dieser großen Einheit, die einst Spinoza gelehrt, und über deren erkenntnißtheoretischen Grund uns Kant aufgeklärt hat, erschrecken, und meinen, die Ewigkeit zerrinne in Nichts, wenn man sie, nach unsrer Forderung, nicht extensiv sondern intensiv verstehe; nicht als eine lange und immer längere Zeit, sondern allem Zeitlichen heterogen; und wieder nicht in undenklicher Ferne jenseits der Welt, sondern mitten in ihr und doch nicht mit ihr vergänglich. H. gehört, soweit ich ihn verstehe, nicht zu diesen Furchtsamen. Er denkt den Gedanken aus, daß wir ewig sind, indem wir das unbedingte sittliche Gesetz mit unserm Bewußtseyn erfassen und in unsern Willen aufnehmen, und daß es eine andre Art, sich seiner Ewigkeit gewiß zu werden, nicht gibt noch zu geben braucht. Eine andre Realität des Ewigen verlangen hieße ja nichts Andres als verlangen, daß das Ewige nicht ewig wäre; denn es bliebe keine andre Realität übrig als die des Factums, über die wir mit dem Gedanken der Ewigkeit doch eben hinauswollten. Habe ich hier H. richtig gefaßt, so würden wir uns auf dem sittlichen Gebiet wohl vereinigen können; und es bliebe nur noch die Frage, die, nach dem Interesse des Verf. geurtheilt, freilich die schwerwiegendste seyn würde: ob der im letzten Capitel seines Buches gewagte Versuch, die wichtigsten Lehren der christlichen Religion aus dem von ihm aufgestellten Kriterium der Bewährung an dem Bedürfniß der sittlichen Person zu rechtfertigen, gelungen ist oder nicht. Uns indessen gilt hier nach Lage der Sache die bloße Anerkennung, daß die religiöse Ueberzeugung dem Maß und der Norm des sittlichen Bewußtseyns schlechterdings zu unterwerfen sey, und nur, sofern sie sich aus ihm rechtfertigen läßt, die Geltung behaupten dürfe, die sie beansprucht, von theologischer Seite als ein Zugeständniß von

weit höherem Werthe als jede Einräumung, die etwa der biblischen Kritik gemacht würde. Vielleicht hätte H. am besten gethan, zunächst nur diesen entscheidenden Satz zu unzweifelhafter Geltung zu bringen, statt nun sogleich auf diesem Boden eine neue Dogmatik zu entwerfen, mit der er es, fürchte ich, Keinem recht gemacht und keinem der sich gegenüberstehenden Ansprüche voll genügt hat. Die Theologen, deß kann er gewiß seyn, werden ihn verdammen trotz aller Zugeständnisse, die er, sey es aus einer zu weit gehenden Pietät oder aus ebenso verkehrter Rücksicht auf die Bedürfnisse theologischer Leser, an die in der Theologie allgemein herrschende Denk- und Empfindungsweise macht. Und uns Ungläubige wird er durch so gewaltsame Rettungsversuche wie den dem „historischen" Christus gewidmeten nicht versöhnen. Freudiger würden wir ihm zustimmen, wenn er uns gestatten wollte, das Evangelium auf unsere Weise zu lesen, nicht mit den Augen einer philologisch-historischen oder physischen oder metaphysischen Kritik, aber auch nicht mit den Ansprüchen einer theologischen Dogmatik, sondern allein mit dem Sinne, daß wir uns das Uebermenschliche auf solche Weise menschlich nahe bringen lassen wollen; nicht um es zu uns herabzuziehen, sondern uns zu ihm zu erheben. So ist uns der menschgewordene Gott wohlverständlich, während er in der grellen Beleuchtung einer historischen Behauptung und eines dogmatischen Lehrbegriffs ganz unerträglich ist.

Jedenfalls bewährt das H.'sche Buch das Wort von A. Lange (Gesch. d. Mat. II, 486), daß der wirkliche Sinn und die zündende Kraft der christlichen Lehren lebendiger vielleicht einen Geist erfassen könne, der ihnen einen neuen Boden entgegenbringt, auf dem sie keimen können, als einen solchen, der ganz und gar in die alten Ideenassociationen eingefahren ist. H. hat sich durch Aneignung der Kantischen Anschauungen einen solchen neuen Boden geschaffen: möge nur die Theologie diese so schwer errungene Einigkeit mit einer wahrhaft freien und befreienden Philosophie recht festhalten, so werden wir schon weiter kommen.

Ueber Nothwendigkeit im Seyn gegenüber der Denknothwendigkeit.

Ein offenes Sendschreiben an Herrn Prof. Herm. Ulrici in Halle.

Sehr hochgeehrter lieber Herr College!

In diesen Tagen kam mir das Heft 1, Bd. 79 der von Ihnen redigirten geschätzten philosophischen Zeitschrift zu Händen und las ich darin auf Seite 108 aus Ihrer Feder eine Rezension meiner jüngst erschienenen Brochüre über das „Erkenntnißproblem". So erfreut ich nun darüber war, daß Sie persönlich Ihre Leser mit Interesse auf meine Arbeiten hinlenken, so betrübt war ich doch andrerseits über das Mißverständniß, das in erwähnter Anzeige über die wesentlichsten Theile meiner Lehre verbreitet wird. Eben dieses Mißverständniß fordert mich zu einer Berichtigung resp. zu einer freundlichen Entgegnung auf. — Meine Lehre geht zurück und knüpft an an das Thatsächliche und Gegebene der uns nach beiden Seiten von Kant erschlossenen Erkenntnißquellen. Diese beiden Grundquellen sind einerseits die gegebene Natur unseres Intellects (des Apriori) und andererseits das diesem gegebene Sinnlichkeitsmaterial. Der in das gegebene Sinnlichkeitsmaterial hineingestellte Intellect stellt sich uns dar als eine einheitliche*) Mannigfaltigkeit von theils activen und theils passiven Erlebnissen.

Von hier aus lassen sich leicht die beiden großen Schulen übersehen, die sich, wie vor Jahrhunderten, noch heute in der Erkenntnißlehre bekämpfen: der Rationalismus und der Empirismus.

Wir sind wohl einig darüber, daß beide Schulen von vornherein mit Fehlern gegen den durch Kant festgestellten That-

*) Die Einheitlichkeit freilich ist wiederum nur unter normalen Verhältnissen gegeben und tritt bei entgegengesetzten unnormalen pathologischen Fällen außer Kraft. Diese negativen Ausnahmen von der Regel der Einheitlichkeit unseres Intellects bildet das kritische Problem der Bewußtseinseinheit und Seelensubstanz.

bestand der Erkenntnißgrundlage beginnen. Auf Grund dieser Fehler behauptete der Empirismus: daß wir vom gegebenen Sinnlichkeitsmaterial so sehr abhängig sind, daß die Seele nur als ein passiver Spiegel (bloße tabula rasa) erscheint. Das war ein Fehler gegen die Natur des Apriori und des Intellects. Allein der Rationalismus that das Umgekehrte, und verfiel so in entgegengesetzte Fehler. Er behauptete hinwiederum eine so übertriebene Unabhängigkeit des Intellects (Apriori) vom gegebenen Sinnlichkeitsmaterial, daß nun das von außen Gegebene als nichts weiteres erschien als ein passives knetbares Wachs (äußere tabula rasa), mit dem die sog. productive Einbildungskraft anfangen und gestalten konnte, was ihr beliebte.

So viel ich übersehe gilt es noch heute gegen diese so tiefeingreifenden Fehler sich zu erheben; denn es ist bekannt, daß der Empirismus noch heute bestrebt ist im Hinblick auf Stuart Mill und Andere, aus bloßen Empfindungen und psychischen Materialien das gegebene Apriori zu erzeugen, wie umgekehrt die Rationalisten die Kraft der productiven Einbildungskraft so sehr erweitern, daß sie den relativen Zwang übersehen, der uns von bestimmten thatsächlich gegebenen Empfindungen gegen unsern Willen derart aufgenöthigt wird, daß wir uns hiermit unter dem Druck von Thatsachen befinden, denen sich die sog. productive Einbildungskraft jederzeit fügen und anpassen muß.*) Wenn ich daher behauptete, daß sich unser Intellect thatsächlich darstellt als eine einheitliche Mannigfaltigkeit von activen und passiven Erlebnissen, so wollte ich mich von vornherein durch diesen Hinweis über die Fehler und Einseitigkeiten der Empiristen und Rationalisten hinaussetzen. Bei dieser Gelegenheit tadeln Sie mich, daß ich unterließ den Werth der Thatsache hinreichend zu erklären und diesen Einspruch muß ich wohl hinnehmen; es dient mir aber wohl zur Entschuldigung,

*) Ein B kann daher als Objekt ohne einen gegebenen Rest nicht, wie die Anhänger des heutigen Idealismus behaupten, aus A völlig erzeugt und mit Hülfe der Einbildungskraft gänzlich producirt werden.

daß ich in der besprochenen Brochüre mich des beschränkten Raumes halber sehr kurz fassen mußte, und wohl um so mehr voraussetzen durfte, daß der philosophisch gebildete Leser wußte, was er unter dem Werthe einer Thatsache gegenüber einer Einbildung und einem Hirngespinnste zu verstehen hatte, als der Begriff der Thatsache, wie Sie auch ganz richtig bemerken, in neuester Zeit durch die naturwissenschaftlichen Schulen hinreichend oft betont und erläutert worden ist.

So sehr ich nun hoffen durfte mit Ihnen bis hierher so ziemlich übereinzustimmen, so komme ich nun auf den Punkt zu sprechen, von dem aus das Mißverständniß beginnt.

Die Thatsachen nöthigen uns eine wechselseitige Abhängigkeit des aprioristischen und empiristischen Factors anzunehmen, der thatsächliche Zwang, den sie hiermit aufeinander correlativ ausüben, entspricht ihrer beiderseitigen Gegebenheit, es ist der Zwang ihres beiderseitigen thatsächlichen Seyns und Wirkens und deren gegenseitiger nothwendiger Anerkennung.

Allein von dieser Nothwendigkeit in der Anerkennung ihres Seyns und blinden Wirkens ist wohl zu unterscheiden das, was wir als eine Denknothwendigkeit im logischen engeren Sinne bezeichnen.

Die logische Denknothwendigkeit basirt nicht nur auf der nothwendigen Anerkennung der beiderseitigen Setzung und bloßen geschehenden Wirkung der Factoren, sondern sie fordert außerdem (d. h. neben dem zunächst blinden Wirken und Anerkennen derselben) das logische (d. h. auf den übereinstimmenden Zusammenhang Beider zielende) innere verwandtschaftliche Zusammenwirken derselben.

Würden wir jene an sich blinde Seynsnothwendigkeit nicht von jener klaren logischen Denknothwendigkeit unterscheiden, so würde es uns keineswegs gelingen das Causalitätsproblem im kritischen Sinne tief genug klarzustellen, wie das Schreiber dieses in seinem größeren Werke (der ganze zweite Band ist diesem Zwecke gewidmet) versucht hat. Wir wollen und müssen als Philosophen beweisen nicht nur daß Causalität, d. h. blindes

Wirken und thatsächliches Geschehen in Neben- und Aufeinanderfolge der Ereignisse stattfindet, sondern wir wollen innerhalb dieses Geschehens den unvergänglichen Werth der Logik in der Causalität verdeutlichen. Hinsichtlich der Aufsuchung und des Beweises eben dieses Werthes ist und bleibt aber die Causalität kritisches Problem.

Daß Neben- und Aufeinanderfolge, d. h. ein Geschehen überhaupt in Form der Seynsnothwendigkeit unter den Dingen und im Gehirn sich abspielt, dieß haben alle empirischen Schulen zugegeben; aber zu allen diesen Folgen zählt ja auch, wie wir wissen, der Zufall, und gäbe es nur ein solches blindes Geschehen, so ist es ja richtig, daß es alsdann nur ein buntes Gemisch von Zusammenhängen und blinden Zufällen gäbe.

So liegt denn hiermit wieder das Problem vor uns mit den Worten: Nicht alles thatsächliche nothwendige Geschehen ist an sich zugleich denknothwendige (logische) Causalität.

Nachdem Hume und Kant sich an diesem Grundprobleme sichtlich abmühten, kam nach Kant sehr bald die mittelalterliche Ontologie wieder in Schwung. Denknothwendigkeit und Seynsnothwendigkeit flossen wieder unklar zusammen, richtiger, die letztere wurde unter die erste künstlich ebenso subordinirt wie ehedem der Begriff der Existenz unter den Grundbegriff des allervollkommensten Wesens.

Dieser künstlichen Subordinirung, die sich auch in der nachkantischen Schule der Rationalisten wieder geltend machte, indem man über die coordinirten Thatsachen hinwegflog, muß sich der Denker entschlagen, und da Sie in Ihrer freundlichen Anzeige meiner Ansicht die Hand boten, dürften Sie mir vielleicht Recht geben, wenn ich, gestützt auf das durch Locke, Hume und Kant klargestellte Problem, behaupte: Es giebt zwar thatsächlich und immer unter den Factoren ein wirkliches Geschehen, aber nicht immer ein logisches im engeren Sinne.

In wie weit sich unter den Factoren im Universum und deren nothwendigem Geschehen Ethik, Aesthetik und Logik abspielen,

und wieviel davon mehr oder weniger, beziehungsweise gar nichts zum Ausdruck kommt, das ist eine Frage, welche uns hinführen müßte auf den Werth eines gemeinsamen Regulativs (als Verständigungspunkt) unter verschiedenen (coordinirten) Factoren. Man müßte zeigen, *weshalb* die Factoren des Universums *Werth darauf legen* reguläre Ordnung und logische Gemeinschaft resp. Verständigung zu *suchen* gegenüber von dem was sie beständig sonst vollziehen unter entferntem gleichgültigem oder gar feindlichem Verhalten. Doch in allen diesen Fragen könnte ich hoffen mich mit Ihnen zu verständigen, sobald Sie mir, wie geschehen, die Coordination der Grundfactoren zugegeben haben.

Der Zwang der Thatsachen, den Sie in so trefflicher Weise andeuten in Ihrer geschätzten Rezension, reicht hinsichtlich der zu setzenden *Coordination der Grundfactoren* freilich viel weiter als die ontologischen Denker gewöhnlichen Schlages meinen. Ich hoffe, daß Sie mir an einem Beispiele dieß zugeben. Dieser Zwang liegt schon in jener Satzung, welche als die oberste die Theologen hinstellen, d. h. in Gott. Denn wie anders soll man sich doch wohl Gott den Dreieinigen als Drei-Persönlichen klar und logisch denken. Wenn Einer als Person gedacht nicht im *selben* Moment drei Personen seyn können (weil das nicht denkbar ist und sich ausschließt), so muß man Gott wohl als einen *Organismus* von drei *coordinirten* (d. h. relativ autonomen) Factoren fassen. Wir hätten also drei Götter. Fällt man aber in die *Subordination* von zwei Personen *unter die oberste dritte*, so vollziehe ich hiermit doch gewiß *eben nur dieß, daß ich die Existenz der beiden andern aus dem Allervollkommensten superordinirten Einen künstlich herausklaube* (d. h. nicht *thatsächlich real setze*).*) Ich habe daher wohl nicht so

---

*) Mit andern Worten, die beiden andern Personen in Gott wären hiernach nur subordinirte Fictionen. Um das *Urbild* des superordinirten *Einen* zu retten, haben Rationalisten stets auf das einheitliche Bewußtseyn verwiesen, aber auch dies ist nur *gegeben mit Hülfe des ebenso gegebenen coordinirten Sinnlichkeitsmaterials* u. s. w. Vergl.

sehr Unrecht, wenn ich behaupte, daß das mittelalterliche Denken in unserm deutschen neuen Vaterlande noch nicht überwunden ist. Sie sehen, daß die Thatsache der Coordination sehr scharfe Rechte geltend macht gegen die theologischen Mystiker, welche, wie Sie wissen, lieber Herr College, Gott den Dreieinigen noch immer nach der Schablone der Subordination (im zuletzt erwähnten Sinne) denken. Welche unsäglichen Folgen sich nach praktisch-theologischer Seite daran knüpfen, wieviel gewonnen wäre, wenn wir Philosophen uns hierüber verständigen, das wissen Sie ebensosehr und noch besser wie ich.*)

Da ich nun aber einmal diesen wehen und wunden Punkt, aus dem so vieles geistige Elend (durch den Hader der theologischen Parteien und den Streit zwischen Mystik und rationalem Denken) abfließt, berührt habe, möchte ich mich doch auch nach der entgegengesetzten Seite hin wenden.

Begegnen mir im Kampf um die Coordination, über welche letzte wir nie hinauskommen, nach oben hin die Mystiker, so stoße ich nach unten auf die Materialisten und Sensualisten. Viele Philosophen bekreuzigen sich heilig, wenn sie diese Worte hören, und halten sich hiervon weit entfernt; aber man braucht nicht viel darüber nachzudenken, um zu erkennen, daß sie über

---

über Entstehung des Selbstbewußtseyns. Erkenntnißproblem p. 43 u. 50 und Caspari Grundprobleme Bd. II p. 312 ff.

*) Nach meinem Dafürhalten kann der nachkantische Rationalismus, der in die All-Einheitslehre (des Absoluten) ontologisch zurückgefallen ist, die Frage nach der Dreieinigkeit nicht lösen. Derselbe vielmehr steht, wie im Texte angegeben, unter der Antinomie: Entweder eine übergeordnete Alleinheit Gottes zu setzen, womit die beiden anderen Personen sich verflüchtigen, oder die Drei (Personen) als drei Götter anzuerkennen, mit denen sich die All-Einheit durchlöchert. — Man hat dem Herbartischen Pluralismus, der im Hinblick auf die Thatsachen die Coordination aller Factoren behauptet, oft vorgeworfen, daß er für die Gottheit keinen Platz läßt. Nach meinem Dafürhalten that man ihm Unrecht. Nach Herbartischer Anschauung kann man freilich auch die Gottheit nur pluralistisch denken (um so drei Götter zu setzen). Aber Herbart unterscheidet ein sog. unvollkommenes Zusammen (Nebeneinander) und ein Füreinander (Durchleuchtung) derselben. Denkt man sich die drei realen Factoren in dieser letzteren Form, so gewinnen wir ein annehmbares Bild über coordinirte Dreieinigkeit.

die Denkweise des Democrit nicht hinauskommen. Man erkennt das wiederum am besten aus der Lösung über die oben gestellte Frage nach dem Unterschied von Seynsnothwendigkeit und Denknothwendigkeit. Auch die Anhänger des Democrit subordiniren, sie machen es nur umgekehrt; — und wenn es mir schien, als unterstellen Sie, lieber College, die Seynsnothwendigkeit der allgemeineren Denknothwendigkeit, um hiermit nur zu leicht gegen viele Ausnahmen eine All-Logik im strengsten Sinne zu proklamiren, so ähnlich und doch entgegengesetzt Democrit und die Seinen. Diese ordnen die Denknothwendigkeit unter jene an sich nichtssagende Seynsnothwendigkeit, welche eben doch nur schlechthin ausdrückt, daß sich Factoren neben und nacheinander im Universum bewegen. Wäre das Weltall nur ein bloßes Schauspiel von blinden Neben- und Nacheinanderbewegungen, so könnte es auch ein Chaos seyn; — weshalb das Weltall aber mehr zur Geltung bringt, weshalb die einzelnen Factoren nebenbei Regel und Ordnung lieben und suchen, das bleibt eben jenen einseitigen Empiristen (resp. Materialisten und Sensualisten) zu erklären noch übrig. Democrit rief die Schwere zu Hülfe, Andere das Feuer, moderne Materialisten die Wärme u. s. w. Aber die blinde Seynsnothwendigkeit führt nur zum Auseinandertreten der Gegensätze; haben sich diese wieder ins Gleichgewicht gesetzt, so hört jeder Fortschritt, jedes Werden und Bewegen auf. So trat dem Democrit das Leichte dem Schweren gegenüber und der bildende Weltwirbel kam, nachdem dies geschehen, in eine ewige Ruhe; nicht anders ist es in der modernen Mechanik: alle Wärme vertheilt sich gleichmäßig und der Stillstand des Ganzen wird prophezeit, und kann nicht umgangen werden.*) Doch alles das sind Ihnen, lieber Herr College, bekannte Dinge. Für mich ist nur wichtig dieß zu

*) Ich habe in vielen Aufsätzen über Kritik der modernen Kinetik und Mechanik genauer gezeigt, wie bei allen blind ablaufenden, mechanischen Prozessen ein nicht zu umgehendes Anwachsen des Uebergewichts nothwendig zum ewig ruhenden bewegungslosen Gleichgewicht (Tod der gemeinschaftlichen Massenbewegungen) hinführt.

betonen: daß im philosophischen Denken alles auf die ursprünglichen Satzungen ankommt. Ist man hier vorsichtig, so zeigt sich, daß sich das Seyn dem Denken nicht subordiniren läßt (Rationalisten); ebensowenig aber umgekehrt läßt sich das Denken den an sich nichtssagenden blinden Formen und Bewegungen des Seyns unterordnen (Empiristen). Man gebe daher diese künstlichen Subordinationen auf, erkenne die nach beiden Seiten hin gegebenen Thatsachen in der coordinirten Satzung an, und sehe zu welche Wendungen man zu vollziehen hat, um den Thatsachen nach allen Seiten hin gerecht zu bleiben, und das erkenntnißtheoretische kritische Problem, das sich zwischen Empirismus und Rationalismus ausspricht, und trotz Kant (der bekanntlich in seinen späteren Arbeiten in's rein Ontologische und Rationalistische zurückfiel) *) noch ungelöst ist, hinreichend aufzuhellen. — Ueber die von mir angebahnte Lösung schließlich noch wenige Bemerkungen.

Wenn Empirismus und Materialismus ein blindes herzloses Räderwerk im Universum anschauen, das sich naturalistisch schließlich ins ewige Gleichgewicht festrennt, so greifen bekanntlich die Rationalisten zu einer ethischen Vorsehungslehre (Unfehlbarkeitslehre), welche am Schluß des Prozesses nothwendig mündet in jenen öden Himmel, in welchem ganz wie im obigen naturalistischen Gleichgewicht, oder wie in absoluter Indifferenz, die ethischen Aufgaben künstlich mehr und mehr abschließen, und die leere Langeweile alles umbringt. Solche Consequenzen müssen auf Fehler in den ersten Satzungen deuten. Wir vermeiden sie durch die Anerkennung der Coordination der Factoren, deren freieres Spiel durch kein despotisches Uebergewicht übergriffen und umgebracht werden kann, und deren Zeugung Streben und Beglücken daher, sobald sie nur ihre Aufgabe erfüllen wollen, ewig und unvergänglich ist. Ich könnte mich hierüber auf mehrere Aussprüche meines Lehrers und Vor-

*) Siehe den Nachweis hierüber in des Verfassers Grundproblemen Bd. II p. 163 ff.

bildes Hermann Lotze berufen, den uns der Tod leider immer noch zu früh entrissen hat, und in dessen Geiste ich mich bemühe fortzuarbeiten, ohne zu verkennen, wie sehr Lotze am Abschluß seines bekannten Werkes über den Mikrokosmus sich in gutmüthiger Weise durch die falschen Consequenzen des oben geschilderten reinen Rationalismus hinreißen ließ. Wenn wir auf die heutigen Zustände unserer philosophischen Wissenschaft blicken, so müssen wir wohl leider bekennen, daß sie ein schlechtes Bild über den Geist der Verständigung bieten, den wir wie alles im Universum voranstellen müssen, wenn unsere Wissenschaft praktischen Werth und Nutzen haben soll.

Mit collegialischem freundlichstem Gruß

Ihr sehr ergebener

Heidelberg, d. 20. Juli 1881. Prof. O. Caspari.

Nachschrift von H. Ulrici. Ich überlasse es der Entscheidung der Leser, die für die Frage sich interessiren, ob es meinem verehrten Collegen gelungen, das „Mißverständniß", das er mir schuld gibt (aber nicht ausdrücklich sagt, worin es bestehe) aufzuklären. Mich will bedünken, als ob der Begriff wie das Verhältniß der „Seynsnothwendigkeit" gegenüber der „Denknothwendigkeit" noch immer an Unklarheit leide. Zunächst fragt es sich, wie kommen wir zu der Annahme einer Nothwendigkeit „im Seyn"? Soll diese Annahme nicht eine Denknothwendigkeit seyn oder auf die Denknothwendigkeit sich gründen, so müßte sie aus der Erfahrung sich ergeben, also auf Thatsachen beruhen. Aber die Thatsachen — darüber sind wir ja einig — sind nur bestimmte, durch das (reelle objective) Seyn uns aufgenöthigte Sinnesempfindungen, resp. Gefühle, Perceptionen. Damit ist neben der Denknothwendigkeit allerdings eine Empfindungsnothwendigkeit constatirt: wir werden genöthigt durch Kräfte, die auf unser Empfindungsvermögen oder, wie Kant sagt, auf unsre „Sinnlichkeit" einwirken. Aber daraus folgt keineswegs, daß diese Kräfte ihrerseits, genöthigt werden, so und nicht anders zu wirken; es folgt nicht, daß sie

selber einer Nothwendigkeit unterliegen, also auch nicht, daß es eine Nothwendigkeit „im Seyn“ gibt. Der Gedanke der Nothwendigkeit=überhaupt kann unmöglich aus der Erfahrung stammen: sehen, hören oder irgendwie wahrnehmen läßt sich das Nothwendige schlechthin nicht; denn wir sehen nun einmal nur Farben, wir hören nur Töne u. s. w. Ebensowenig kann der Begriff der Causalität Product oder Ergebniß der Erfahrung seyn, sondern ist ein apriorischer Factor, ein „Stammbegriff“ des Verstandes; denn auch Kräfte und ihre Wirkungen vermögen wir weder zu sehen noch zu hören ꝛc. Und folglich ist auch das (vom Begriff wohl zu unterscheidende) Gesetz der Causalität kein Erfahrungssatz, sondern ein Denkgesetz oder vielmehr eines der Denkgesetze, in denen die Denknothwendigkeit, d. h. die in der Natur unsres Denkens wurzelnde, seine Thätigkeit bestimmende und leitende Nothwendigkeit sich äußert. Daß es eine solche Denknothwendigkeit gibt und in welchen bestimmten Gesetzen sie sich manifestirt, hat die Logik vor Allem nachzuweisen; das ist von jeher (und soviel ich weiß, von allen Logikern) als ihre Hauptaufgabe erachtet worden. Nicht die Erfahrung selbst, sondern die Reflexion (das Nachdenken) über die Thatsachen der Erfahrung veranlaßt uns, auch im Seyn eine über dem reellen Geschehen (über dem Wirken der Naturkräfte) waltende Nothwendigkeit und Gesetzmäßigkeit anzunehmen. Aber nur eine in und über dem Denken (und resp. dem Seyn) waltende Nothwendigkeit=überhaupt weist die Logik nach. Sie „fordert“ keineswegs „neben dem zunächst blinden Wirken und Anerkennen des apriorischen und empiristischen Factors“ [unsres Erkennens] noch „ein auf den übereinstimmenden Zusammenhang beider zielendes, inneres, verwandtschaftliches Zusammenwirken derselben“. Sie „fordert“ überhaupt nichts, sondern weist nur nach, daß und welche Gesetze, Normen und Formen unser Denken seiner Natur nach thatsächlich befolgt und befolgen muß. Sie ist daher zwar die Grundlage der Erkenntnißtheorie, überläßt es aber der letzteren die Bedingungen und Mittel (Methoden) darzulegen, unter denen unser Denken zu einem Erkennen der Dinge sich entwickelt. Die obige Forde-

rung des übereinstimmenden Zusammenhangs oder einer „regulären Ordnung, Gemeinschaft (Harmonie), Verständigung" jener beiden Factoren ist keine Forderung der Logik, sondern eine Bedingung unsres Erkennens, deren Erfüllung und Erfüllbarkeit die Erkenntnißtheorie zu erörtern hat.

Diese wenigen Bemerkungen mögen genügen, um den Leser auf die Punkte hinzuweisen, auf denen die Differenz, um die es sich zwischen meinem verehrten Collegen und mir handelt, beruht.

Recensionen.

Idealistische Differenzen.

Von Dr. Th. Achelis.

Mit Beziehung auf A. Spir's philosophische Schriften.

In den beiden letzten Jahrgängen der Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie (1879 u. 1880) hat A. Spir eine Arbeit unter dem Titel ‚Drei Grundfragen des Idealismus' veröffentlicht. Wir würden es an sich den Lesern dieser Zeitschrift nicht zumuthen, uns in einer Kritik jener Untersuchung zu folgen: aber einmal rechtfertigt wohl der zu Grunde liegende Stoff das Gewicht, welches wir erkenntnißtheoretischen Analysen von vorne herein beizumessen geneigt sind, und sodann ist unter dem oben erwähnten Titel mit dem Wahren soviel Unrichtiges gemischt, daß wir im Interesse des echten Idealismus eine möglichst scharfe und unbefangene Beurtheilung gradezu für geboten halten. Und dies um so mehr, als der Verfasser selbst in einer gewissen siegesfreudigen Stimmung zu einer derartigen Prüfung herausfordert: ‚Glaubt indessen Jemand, daß nicht er in dem natürlichen Schein, sondern vielmehr ich selbst im Irrthum befangen sey, wohlan, so trete er vor und widerlege meine Lehren eben so klar und bündig, wie ich sie hier dargelegt habe. Wenn es uns nicht um kleine persönliche Ziele und Interessen, sondern wirklich und ernstlich um die wahre Einsicht zu thun ist, so werden wir nothwendig zur Verständigung und Uebereinstimmung gelangen.' (Vierteljahrsschr. 1880 p. 390.) Hoffentlich wird der

Verlauf unserer Auseinandersetzung diese captatio benevolentiae auch für uns rechtfertigen, da es uns selbstredend nur um eine möglichst sachliche Erledigung der fraglichen Punkte zu thun ist, und dies um so mehr, als das wissenschaftlich discutirbare Gebiet des Idealismus ja tagtäglich ein schwerer zu behauptender Posten wird. Ebenso natürlich ist es, wenn nicht alle Beziehungen mit gleicher Ausführlichkeit zur Besprechung kommen können, sondern einzelne hervorragende Principien so in den Vordergrund treten müssen, daß andere Momente, die vielleicht sonst eingehender behandelt zu werden verdienten, nur oberflächlich skizzirt werden dürfen.

Zunächst constatirt unser Autor die Idealität der Empfindungen in dem bekannten Sinne, daß wir von der Außenwelt Nichts wahrnehmen als unsere eigenen Erregungen, daß wir also über die eigentliche Natur der Dinge, eben des Mediums unserer sinnlichen Functionen halber, Nichts erfahren. Dieser unzweifelhafte, überall — mit Ausnahme des platten Materialismus und der sogenannten Wirklichkeitsphilosophie eines Dühring — anerkannte Satz verleitet nun Spir sofort zu einem völlig falschen Schluß: deshalb weil die Kenntniß der Außenwelt in unseren Empfindungen besteht, folgert Spir, daß die einzigen Objecte unserer Wahrnehmung unsere Sinnesempfindungen sind, daß wir mithin diesen gesammten Proceß *spontan in uns erzeugen ohne eine Ein- und Mitwirkung anderer Elemente*. Wir sind damit auf den Standpunkt eines Berkeley zurückgeführt, der den ganzen Weltinhalt sich construirt aus dem Spiel der Empfindungen untereinander, denen schlechterdings nichts Reales außer uns entspricht. „In der That, wie könnten wir die Körper vermissen, so lange wir genau dieselben Sinneseindrücke haben, wie wenn wirkliche Körper vorhanden wären, oder richtiger gesagt, wie bei unserer gewöhnlichen Körperwahrnehmung?" (Viertelj. 1874 p. 441.) Es bedarf keiner langen Erörterung, um den thatsächlichen Uebergang in der Entstehung einer jeglichen Empfindung in uns klar zu stellen; die eingehenden physiologischen Forschungen haben erwiesen, wie auf Grund

bestimmter Anreize von Außen in uns Erregungen sich bilden, die das ganze buntschillernde Gewebe unseres inneren Lebens zusammensetzen. Aber keine wissenschaftliche Theorie hat es bisher vermocht, eine hinreichend beglaubigte Ansicht über die Anfänge unserer Erkenntniß aufzustellen, ohne jene Reize zu erwähnen, auf welche unsere Seele bald so, bald anders, je nach der Intensität dieses Impulses sowohl, als nach der Art ihrer eigenen Disposition verschieden antwortet. Wir würden mit dieser Meinung in ein leeres Traumleben zurücksinken, in welchem aus den Erscheinungen lediglich gauklerische Scheinbilder entständen, in denen das reale Etwas zum bloßen Nichts herabsänke. Gewiß hat Herbart mit Recht hervorgehoben: So viel Schein, so viel Hindeutung auf Seyn; aber bei diesem lediglich internen Vorgang innerhalb des anschauenden Individuums wäre auch nicht die mindeste Spur des Seyenden aufzufinden. Wir würden niemals aus diesem unentrinnbaren Spiel unsrer eignen Selbsttäuschung herauskommen. Aber es ist nicht nöthig, mit metaphysischen Ueberlegungen diesen Punkt zu erörtern; rein psychologisch aufgefaßt ergiebt sich ebenso die Ungereimtheit jener Behauptung. Oder wäre es möglich auch nur das Entstehen der kleinsten Empfindung zu erklären ohne einen veranlassenden Reiz, den dann doch nicht wir, sondern etwas Anderes uns zusenden muß? Die stumme, kalte, todte, dunkle Welt der Atome übersetzen wir vermöge unserer psychischen Anlage in das farbenprächtige, tönende, schmerz- und lusterfüllte Reich des seelischen Lebens, mit welchem wir jede noch so heterogene Außenwelt durchdringen; aber schließlich muß doch dieser Reiz uns zugeführt werden, auf dessen Veranlassung diese zauberische Verwandlung vor sich geht. Wären wir von jeder Berührung mit Anderem ausgeschlossen, so müßte selbst die herrlichste Seele verknöchern und verdorren, ja sie würde im eigentlichsten Sinne des Wortes eine tabula rasa bleiben. Freilich könnte man einen unfruchtbaren Streit über den Ausdruck beginnen, ob die Außendinge Ursache unserer Empfindung seyen, indem ja nicht die Empfindung als fertiger Zustand unserem Inneren übermittelt

wird, sondern erst vermöge bestimmter Reize in uns entsteht; mit Recht könnte jener vollwichtige Name einer Ursache in den bescheideneren einer Veranlassung umgewandelt werden, da das eigentlich schöpferische Agens hierbei eben nicht die Sinnenwelt, sondern die Psyche selbst ist. Aber nie würde man, einerlei wie man dieses Stimulans auch bezeichnen wollte, die Existenz desselben entbehren können, ohne in vollständig haltlose Träumereien zu versinken oder zu einem seltsamen Ausfluchtsmittel zu greifen, wie unser Verfasser, welcher der Natur eine systematische Täuschung insinuirt, mit der sie uns über das wahre Wesen der Welt im Unklaren zu halten pflege. Allerdings entscheidet diese äußere Veranlassung Nichts in Bezug auf die thatsächliche Beschaffenheit jener Außenwelt, aus dem einfachen Grunde, weil wir sie nie in ihrem reinen Zustande, sondern immer nur in ihrer relativen Beziehung zu uns aufzufassen vermögen. Niemals sehen wir die Dinge an sich, sondern immer nur, wie sie sich uns darstellen, niemals bildet auch unsere Erkenntniß in treuer Nachahmung den wirklichen Thatbestand der Außenwelt copirend ab, sondern sie benutzt vielmehr die dürftigen Anregungen derselben zu den herrlichsten und unerwartetsten Neugestaltungen. Einerlei also, ob eine Welt von Dingen sich um uns herum ausbreitet, oder ob Alles nur ein Trugbild des Verstandes ist, niemals wiederholt sich in unserem Geiste dasselbe Schauspiel, das schon vordem sich in rerum natura abgespielt hätte, sondern gänzlich unvergleichbar den äußeren Veranlassungen baut sich in unserem Inneren jene Welt der Empfindungen auf, die in der That unser wahres geistiges Eigenthum bilden. Aber hat überhaupt die Naturwissenschaft mit ihrem Begriff des Atoms eine haltbare Hypothese ausgesprochen, sehen wir in diesem infinitesimalen Reste der Materie überhaupt ein Etwas und nicht lieber ein Nichts, so stellt es das schwingende Element dar, das die organisirte Psyche in bestimmte Erregungen versetzt und ohne das überall gar kein Geschehen denkbar wäre. Geben wir diese Vorstellung auf, setzen wir die Sinnesempfindungen als durch

sich selbst veranlaßt, durch eine spinozistische causa sui, so bedarf erstlich die Physiologie und mit ihr die Psychologie einer gründlichen Reform und anderseits unsre gesammte Weltanschauung ebenfalls; denn wir würden uns dann in einer unheilbaren Verlegenheit befinden, da die Wahrnehmung doch offenbar nicht ihr eigenes Object seyn kann, sondern sich auf etwas Fremdes, einerlei wie qualificirtes beziehen muß. Dieses portraitirt sie allerdings nicht, sondern schafft es um zu einem Neuen, aber ohne diesen veranlassenden Reiz, der also im gewissen Sinne für die Seele das Object ist, würde überhaupt Nichts entstehen, sondern jene müßte in einen dumpfen Schlaf versinken, der ihr allmählig jegliche Kraft eigener Action benähme.

Eine müßige Neugierde aber wäre es, wenn man diesem Vorgange im Detail nachspüren wollte, ja wenn man überhaupt irgend ein Princip ersinnt, um sich diesen Proceß des Wirkens klar zu machen. So wenig wie eine bestimmte Anzahl von Aetheroscillationen irgend etwas mit einer Farbe zu thun hat, die uns als Endeffect unsere Wahrnehmung liefert, so wenig ist Hoffnung vorhanden, einen zwingenden Zusammenhang zwischen dem ersten veranlassenden Reiz und dem schließlich sich ergebenden Resultat aufzufinden. Wenn daher Spir von ‚einem vermittelnden einheitlichen Princip' spricht, ‚das die Welt der Körper und die der Geister, die ihrer Natur nach in keine unmittelbare Berührung kommen können, untereinander verbindet' (Viertelj. 1879 p. 443), so ist mit diesem äußeren Bindemittel eine Erklärung der unbestreitbaren Thatsache, daß kein Mensch für und durch sich allein zu existiren glaubt, durchaus nicht geschaffen; denn es ist hiermit lediglich ein roher, gleichsam gewaltthätiger Mechanismus gegeben, der zwei heterogene Elemente aneinander kettet, aber es fehlt jegliche Motivirung, weshalb denn überhaupt eine Wirkung stattfinden müsse. Nun ist es ein ganz vergeblicher Gedanke, durch immer feinere Zergliederung dieses Herganges dem eigentlichen inneren Zusammenhange auf die Spur zu kommen; vielmehr ist es ein völlig unbegreifliches Räthsel, wie ein Element es anfängt einem

anderen einen Zustand zu übermitteln, oder wie überhaupt zwei Elemente in das Verhältniß gegenseitiger Abhängigkeit gerathen. Wenn wir gewohnt sind, bei dem Anblick einer Maschine durch den täuschenden Schein eines innerlich zusammenstimmenden Getriebes überredet, den mechanischen Connex der einzelnen Theile zu verstehen, so reicht diese technische Einsicht für den metaphysischen Ausbau durchaus nicht zu. Denn eben bei jenem Bilde ist ganz unerfindlich, wie es ein Element anfängt das andere so zu afficiren, daß dieses seine bisherige Lage aufgiebt und eine neue aufsucht, mit anderen Worten die innere Natur der wirksamen Theilchen, das psychische Kehrbild der mechanischen Seite, bleibt bei dieser Perspective völlig unerklärt. Wir haben deshalb gar keine Veranlassung bei der Entstehung der Empfindungen uns über eine besondere Ungerechtigkeit der Natur zu beschweren, auch hier wie sonst überall bleibt uns der Einblick in das Innere dieses Processes verschlossen, und nur die beiden Endpunkte desselben, die schwingenden Atome und die producirten Erregungen unserer Seele, stehen als leiblich beglaubigte Phasen in dieser Entwicklung fest. Im Uebrigen hat Lotze (Mikrokosmus I, p. 309 ff.) diese Mißgriffe unseres durch die Phantasie zu sehr beeinflußten Denkens so einleuchtend zurückgewiesen, daß eine weitläufige Erörterung unnöthig seyn würde. Es zeigt sich in diesen Ansichten immer wieder das antike Vorurtheil, daß nur Gleiches von Gleichem erkannt werden könne, und daß am letzten Ende Denken und Seyn in eine unlösbare Einheit zusammenfallen.

Daher begründet Spir in einem zweiten Artikel (Viertelj. 1880 p. 94 ff.) einen Unterschied zwischen der normalen und der empirischen Natur der Dinge, und classificirt in die letztere die gesammte Außenwelt mit ihren trügerischen Eigenschaften, die uns zufolge einer seltsamen Einrichtung den Schein von Dingen erwecken, während sie thatsächlich nur Complexe von Veränderungen seyen. Wenn in dieser Argumentation zunächst wiederum die Empfindungen genannt werden, die doch auch zum Reich des Wirklichen gehörten, ohne Dinge zu seyn, so ist dies selbstredend

völlig unzweifelhaft; sie sind eben Vorgänge, die ein Geschehen in irgend einem Bewußtseyn darstellen, ohne welches sie überall gar nicht gedacht werden können. Dem gegenüber werden die wahren Dinge als mit sich selbst identisch hingestellt, als jeder Veränderung unfähig und unentstanden; denn, was sich ändere, das bleibe sich selbst nicht gleich, besitze also auch keine wahre Identität (vgl. p. 97 ff.). Vor Allem halten wir es für völlig falsch, primo loco von der wahren Natur der Dinge als einem durchgängig bekannten Gegenstande zu reden, während doch für jede besonnene Forschung dieses Ding an sich (und etwas Anderes kann doch jene wahre Natur nicht seyn!) ein Buch mit sieben Siegeln ist. Hat Kant überhaupt mit seiner Unterscheidung Recht, nun so wäre es Vermessenheit, über die eigentliche Natur des Seyenden großartige Aufschlüsse anzupreisen; denn unsere gesammte wissenschaftliche Erkenntniß bezieht sich auf Erscheinungen, d. h. auf die durch äußere und innere Erfahrung wahrnehmbare Welt. Es gehört nun nach unserer Ansicht zu den bedenklichsten Behauptungen, von diesem uns allein zuständigen Gebiete den Begriff der Veränderung zu Gunsten einer gänzlich unbrauchbaren, todten Identität abzuwehren. Wie wenig die philosophische Bearbeitung, welche z. B. Herbart von diesem Standpunkte aus versuchte, zu einer wirklich befriedigenden Welterklärung geführt hat, ist bekannt; war doch nie zu begreifen, weshalb denn ein völlig selbstgenügsames Wesen, das überall gar keiner inneren Veränderung und Erregung fähig war, sich veranlaßt sehen sollte, mit einem anderen in eine Beziehung zu treten, die unter jeden Umständen ihm selbst nutzlos und gleichgültig bleiben mußte, ja vielleicht ihm schädlich werden konnte! Und wie war es möglich, daß, falls nicht durch diese Beziehung für jenes Element eine Verschiebung seines früheren Gleichgewichtes eintrat, auch für einen diesen Proceß anschauenden Beobachter der Schein einer Veränderung als producirt durch Nichts sich darstellen sollte, während doch, wenn auch sonst überall in der Welt jener Begriff eliminirt wäre, er um so gewisser für das vergleichende und verschiedene

Zustände an sich selbst empfindende Bewußtseyn hätte festgehalten werden müssen. Doch überlassen wir dies der Geschichte der Psychologie und versuchen lieber positiv die Art zu bestimmen, welche für die Auffassung unseres Problems zulässig ist.

Veränderung kann nicht betrachtet werden als die bunte und durch den Wechsel der Bilder überraschende Möglichkeit aller denkbaren Zustände in einem Seyenden, sondern als die gesetzmäßig bestimmte Folge eines Geschehens; und gesetzmäßig nicht in dem (von Aristoteles mißverstandenen) Sinne der platonischen Ideen, die als das Prius über dem thatsächlichen Verlauf der Welt schwebten, sondern so, daß nach der ursprünglichen Natur und Consequenz eines Dinges nur solche Modulationen sich ergeben, die als integrirende Bestandtheile eines Rhythmus zu einander gehören. Falls zwei Elemente in eine gegenseitige Beziehung eintreten, so kann zufolge dieses inneren Austausches nur immer eine derartige Afficirung eintreten, wie sie dem Wesen des betreffenden Elements adäquat ist; dies eigenthümliche Grundgepräge aller einzelnen Aeußerungen (für welches wir im Gebiet des rein Menschlichen ein genaues Abbild in dem Charakter besitzen) ist das, was wir die Identität des Ganzen mit sich selbst nennen, nicht in dem Sinne einer flachen numerischen Gleichung, sondern einer qualitativen Zusammengehörigkeit. Haben wir überhaupt ein Recht von einer Persönlichkeit des Menschen zu sprechen, so weiß Jeder, daß wir damit die unvertilgbar individuelle Art bezeichnen wollen, mit der der Einzelne sowohl in den theoretischen Erörterungen, als auch namentlich in dem ganzen Gewebe der Gefühle und Strebungen sich im Unterschied zu anderen zu behaupten sucht. Dies ist das Werthvolle menschlicher Existenz, die in der wilden Flucht der Erscheinungen hier den centralen Punkt einer Concentrirung in sich bietet, der zwar stetiger Anregung zu erneuter Reproduction bedarf, aber sich nicht in die Außenwelt verliert. Wir werden später sehen, in welcher Beziehung wir diesen Begriff für die Natur unseres Ich in Anspruch nehmen können; es handelt sich hier zunächst nur um die Wider-

legung einer unanwendbaren Vorstellung für jede echte Erkenntniß-theorie. Zwei Gründe sind es hauptsächlich, die unseren Autor veranlassen, den Objecten der Erfahrung kurzer Hand jedes Seyn abzusprechen und ihnen nur ein Geschehen zu lassen; einmal zeige sich in ihnen niemals ein ruhendes, bestimmtes, unveränderliches Seyn, sondern ein fortwährendes Neuentstehen; sodann seyen sie von fremden Ursachen bedingt. Was aber diesem Zwange unterliege, das könne auf den stolzen Namen des Seyns keinen Anspruch machen. Wir glaubten eben schon das Prädicat der Unveränderlichkeit und Einfachheit (im quantitativen Sinne) nicht zu den unverbrüchlichen Merkmalen des Seyns rechnen zu müssen; ja umgekehrt können wir uns nach unserer ganzen Denkart *gar kein unveränderliches Seyendes* vorstellen. Denn mit dieser Behauptung würden wir dem Seyenden die werthvollste Fähigkeit entzogen haben, nämlich die *des Wirkens*; oder vermöchte vielleicht Jemand es uns zu verdeutlichen, wie man ein Seyendes als wirksam denken müsse, ohne daß es sich verändere, d. h. daß es seine Zustände wechsle? Ja, wie in dem kleinsten und dürftigsten Element die Negation der Veränderung einem völligen Todesurtheil gleichkommt, ebenso ist selbst bei dem Urquell alles Lebens, bei dem *Absoluten*, das alle Wesenheiten aus seiner eigenen Fülle entläßt, jener Begriff unentbehrlich. Oder hält man mit eigensinnigem Trotz an jenem Verdict fest, so verflüchtigt sich unter unseren Händen das Seyende zu einer völlig nichtssagenden Bezeichnung, zu dem sogenannten *reinen Seyn*, das sich bekanntlich durchaus nicht vom Nicht-Seyn unterscheiden läßt. Denn als erstes Charakteristikum des Seyenden müssen wir doch wohl die *Fähigkeit zu wirken* und *zu leiden* nennen, und wo diese in souveräne Passivität untergeht, da kann von einem wirklichen Weltlauf nicht mehr die Rede seyn. Ebenso leer ist die Aufstellung eines Seyenden, das gänzlich dem Causalzusammenhange enthoben wäre, das selbst ohne Bedingungen, unbedingt und frei in der Atmosphäre schwebt. Wir kennen überhaupt gar kein Seyendes an sich und für sich, d. h. ohne alle Beziehung zu unserem auf-

fassenden Bewußtseyn, und ebensowenig ohne bestimmte Bedingungen, an die seine Thätigkeit geknüpft ist. Wir wären schlechterdings außer Stande anzugeben, was vielleicht das Quecksilber an sich seyn möchte, d. h. falls gar keine Gründe es in seiner Erscheinungsform beherrschten; wir wissen grade so wenig von einem allgemeinen und reinen Seyn, wie von einen absoluten Nichts: Beides sind lediglich sogenannte Grenzvorstellungen, welche die Endpunkte unseres Denkens angeben. Was wir dagegen vom Seyenden erfahren, ist eine bestimmte, durch feste Gesetze organisirte Form des Wirklichen, das eben diese eine Gestalt mit dem Eintreten anderer Bedingungen ändert. Weit entfernt also, daß dieses Auftreten des Seyenden im gesetzmässigen Zusammenhang, mithin determinirt nach Ursache und Wirkung, ein verkehrtes Bild lieferte, ist es vielmehr die einzig mögliche wissenschaftliche Art, das Seyende zu erfassen. Wenn Spir sagt: ‚In Wahrheit kann ein normales, unbedingtes Ding nicht selbst wirken, nicht Ursache seyn. Die Bedingung eines Bedingten ist selbst stets wiederum bedingt, die Ursache einer Veränderung kann nur eine vorhergehende Veränderung seyn, auf welche jene regelmäßig folgt' (p. 110), so hat er damit in Allem Recht, nur nicht in dem Prädicat ‚unbedingt'; denn uns fehlt eben jede begrifflich empirische Auffassung eines solchen unbedingten Normalen. Ja sogar die höchste Norm, die in abschließender Perspective unsere Weltanschauung an den Anfang des Geschehens setzen kann, das Absolute ist in gewissem Sinne auch bedingt; zwar nicht durch Etwas, das außer ihm läge, aber wohl durch sich selbst, indem es den gesammten Verlauf des Wirklichen durch eine Rückwirkung auf sich selbst erzeugt. Aber sey dem, wie ihm wolle, so viel ist klar, Seyndes und Wirkendes können nicht heterogene Begriffe seyn, sondern im eigentlichen Sinne homogene, indem sie die verschiedenen Seiten ein- und derselben Sache darstellen.

Nach diesen Ueberlegungen wird es Niemand Wunder nehmen, wenn Spir einfach jeglichen Zusammenhang zwischen Seyn und Geschehen leugnet, und damit eigentlich, da die Welt der

Erscheinungen sich aus dem letzteren zusammensetzt, auf jegliche Erklärung verzichtet. Und dies im wörtlichen Sinne: „Das Abnorme (nämlich das Bedingte) ist in seinem Wesen selbst unbegreiflich und unerklärlich" (p. 111): Nun dann wäre es freilich eine unverantwortliche Neugier nach einer Erklärung des Unerklärlichen immerfort fragen zu wollen. Das wirkliche und eigentliche Gebiet der Wissenschaft würde also das Normale, Unbedingte seyn, mit anderen Worten das Ding an sich, ein freilich nicht genug zu schätzender Zuwachs des bisherigen Materials; wir werden weiter sehen, wie in der That unser Autor auf dieser terra incognita allerlei werthvolle Entdeckungen zu machen vermeint. Unsere nächste Aufmerksamkeit wird aber durch die Behandlung eines Problems beschäftigt, das bis lang meist zu den bestbeglaubigten Principien des Idealismus gehörte, jetzt jedoch von diesem Conto endgültig gestrichen wird, wir meinen den Begriff der Substanz.

Eine neuere Richtung in der Psychologie hat angeblich auf Grund bestimmter Thatsachen es unternommen, diese Vorstellung von der Substantialität des Seyenden zu den scholastischen Phrasen zu rechnen, an denen unsere ganze Forschung immer noch zu sehr leide. St. Mill, Taine in seinem jüngsten Werke de l'intelligence bezeichnen geradezu das Ich als einen Complex von Empfindungsmöglichkeiten; in der That eine seltsame Ironie des Schicksals: Denn wenn es überhaupt jemals eine falsche Hypostasirung des Denkbaren zu einer materiellen Gestalt in der Geschichte der Philosophie gegeben hat, so gehört doch wohl diese mittelalterliche Possibilität dazu. Es ist instructiv, hierbei den Hergang zu verfolgen, der diese Richtung zur Eliminirung jenes Begriffes gebracht hat; während es freilich zu den größten Mißgriffen des antiken und modernen Idealismus gerechnet werden muß, die willkürlichen Bewegungen des Denkens mit factischen Vorgängen in rerum natura zu verwechseln, während also niemals in diesem Sinne die trennende und verknüpfende Thätigkeit unseres Intellekts den Beziehungen und Eigenschaften der Dinge entspricht, ist es doch gerade so einseitig

und falsch, jegliche Ausdeutung der Gedanken, welche in dem unmittelbaren Zusammenhange des Wahrnehmbaren nicht liegt, aber anderseits schon durch die Logik der Sprache uns an die Hand gegeben wird, ohne weiteres als Phantasmagorie zurückzuweisen: Als ob nicht die sprachliche Ausdrucksweise schon an und für sich gewissermaßen einen Bruchtheil der Vernunft und des richtigen Erkennens involvirte. Sehr lehrreich ist dafür die Art, wie Paulsen in der Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie diese Frage behandelt: „Was für Dienste sind es, die sie (nämlich die Substanz) als solches dem Wirklichen leistet, und wie vermag sie dieselben zu leisten? Auf diese Frage werden wir eine bestimmte Antwort erwarten müssen; denn diese Leistungen sind das Einzige, was uns noch veranlassen kann, Substanzen anzunehmen und überhaupt von ihnen zu reden, wenn sie in unmittelbarer Beobachtung doch nicht gegeben sind. Dennoch besorge ich, daß es schwer seyn möchte, hierauf eine andere Antwort als Gegenfragen zu erhalten, etwa in der Art: ob es denn irgend denkbar sey, daß Accidenzen existiren ohne eine Substanz, an der sie haften? Ob eine Qualität gedacht werden könne, die nicht eine Qualität von Etwas und als Eigenschaft an diesem Etwas sey? Ob ein Ereigniß vorgestellt werden könne ohne ein thuendes oder leidendes Subject? Ob man eine Bewegung oder eine Farbe oder eine Form denken könne ohne einen Körper, an dem sie seyen? Eine Vorstellung oder ein Gefühl ohne ein Vorstellendes oder ein Fühlendes, sey es nun eine Seele oder was immer? Und damit sey die einzig mögliche Antwort auf die Frage nach den Leistungen der Substanz gegeben: sie sey es eben, welche den für sich der Existenz unfähigen Accidenzen erst die Möglichkeit verschaffe, wirklich zu seyn. Die Einschüchterung, welche durch solche Fragen bewirkt wird, beruht auf dem Zwange, welchen die Sprache über das Denken ausübt. Accidenz hat keine andere Bedeutung als den Gegensatz gegen Substanz. Eine Eigenschaft kann ihrem Namen nach nicht für sich bestehen, sondern bedarf eines Anderen, dem sie eigen ist, und ein Thun oder Leiden fordert durch seine

sprachliche Form ein Etwas, welches thut oder leidet. Es scheint daher ein formeller Widerspruch zu seyn, die Substanzen zu beseitigen und die Qualitäten und Ereignisse behalten zu wollen. Wer sich aber von diesem Zwange der Worte in der Erwägung, daß es die Metaphysik des nicht philosophisch cultivirten Verstandes sey, der sich darin zur Geltung bringt, losgemacht hat, dem möchte die Nothwendigkeit, zu einer Qualität oder Kraft oder einem Ereigniß einen Träger hinzuzudenken, begrifflich nicht leicht deutlich gemacht werden können'. (Viertelj. 1877 p. 496 ff.) Wir möchten nun umgekehrt glauben, daß die natürliche Ansicht hier, wie öfter, den Vorzug vor den angeblich philosophischen Verbesserungen verdient, und in der That hat die Geschichte der Philosophie dies Urtheil bestätigt. Oder vermißt nicht mit Recht jede unbefange Kritik in der Construction der Materie (um nur ein Beispiel herauszugreifen), wie sie Kant gegeben hat, die Angabe der bestimmten Subjecte, welche eine Anziehung oder Abstoßung ausüben sollen? Ist nicht deshalb die Hinzunahme der Atome als derartiger Kraftcentren ein wirklicher philosophischer Fortschritt der Naturwissenschaft? Oder soll man nur auf dem Boden der sogenannten Erfahrung verharren, ein Standpunkt, der in borniter Auslegung allerdings jegliche Welterklärung an der Wurzel abschneidet? Soll vielleicht das Bedenken, welches Paulsen anführt, ‚von Substanzen zu reden, wenn sie in unmittelbarer Beobachtung doch nicht gegeben sind', ein ernsthaftes Argument gegen die wissenschaftliche Zulässigkeit dieses Begriffes seyn? Nun dann fort mit den Atomen, mit den Kräften, mit den Gesetzen, mit der Materie sowohl als mit dem Geist: Denn Alles dies ist uns nirgends in unmittelbarer Beobachtung gegeben, sondern lediglich direct oder indirect aus bestimmten Wahrnehmungen erschlossen; dann fort mit dem Causalgesetz und dem Satz der Identität, die uns niemals mit dinghafter Wirklichkeit in der Welt begegnen und doch die Grundpfeiler unserer Erkenntniß sind; dann stürzt der ganze mühselige Aufbau der Empfindungen und überhaupt der Erkenntnißtheorie zu-

sammen, weil Niemand je ein schwingendes Atom gesehen hat, daß am Schlusse seiner Erregung eine Empfindung producirt hätte. Es bedarf keiner großartigen intellektuellen Anstrengung um zu begreifen, daß wir überall in den Zusammenhang des Wahrnehmbaren, des sogenannten Empirischen unwahrnehmbare, aber nicht minder wirkliche Bestandtheile hineinzuflechten genöthigt sind, um auch nur den gewöhnlichsten Vorgang einer Wirkung zu verstehen. Die einzige beachtenswerthe Forderung für die Ausfüllung dieses intelligiblen Causalnexus ist lediglich die, daß die aufgestellten Behauptungen, alias Hypothesen nicht den übrigen Gesetzen des Mechanismus zuwiderlaufen: Je mehr hier eine Congruenz hergestellt wird, desto sicherer ist eine philosophische Hypothese. Diesen Sinn einer (freilich nothwendigen, und das ist bei jeder Hypothese der Fall), aber nicht absolut sicheren, sondern höchst wahrscheinlichen Ausdeutung des uns gegebenen Materials hat auch das vorliegende Problem, und es würde unsere Aufgabe seyn, die Gründe, die zur Aufstellung dieses Begriffes führten, kurz zu skizziren.

Bekanntlich hat die moderne Naturwissenschaft die Materie aufgelöst in eine unzählige Reihe von unveränderlichen Atomen, die nach bestimmten Gesetzen immer neue Verbindungen mit einander eingehen und so den ganzen Verlauf des Geschehens bewerkstelligen. In wie weit philosophisch das Prädicat der Unveränderlichkeit festgehalten werden kann, darf uns hier noch nicht beschäftigen: Beachtenswerth ist nur der Gedanke, daß selbst diese rein mechanische Construction die Vorstellung irgend eines Agens, das mit anderen Elemente Wirkungen austauscht, nicht vermieden hat. Und dies ist unseres Erachtens nicht ein unverständiger Sprachzwang, wie Paulsen meint, die rein formeller Weise die richtige Ueberlegung des Menschen einschränkt, sondern in der That die Vernunft selbst, die sich in jenen sprachlichen Bezeichnungen documentirt. Eine Thätigkeit ist nicht Thätigkeit für sich und auf eigene Hand, sondern nur Function eines irgend wie qualificirten Elements: Im Uebrigen repräsentirt jener Ausdruck eine bequeme Abbreviatur des wissen-

schaftlichen Denkens, die zur Vermeidung von unnöthiger Weitläufigkeit häufig vorkommt. Wie man naturwissenschaftlich wohl von Bewegung sprechen kann als solcher, ihrer Richtung und Geschwindigkeit, so besinnt sich Jeder, daß dieser Name lediglich ein passendes Abstractum enthält, mit dem unsere Theorie von allen denjenigen Verhältnissen absieht, welche jener Vorstellung erst in rerum natura thatsächliche Wirklichkeit verleihen. Immer muß der Hintergedanke bei derartigen Constructionen wirksam sein, daß wir damit nur die Schemata und Verfahrungsweisen auszudrücken uns bemühen, nach welchen die Dinge selbst in Thätigkeit treten. Bewegung ist nur Bewegung eines Elements und existirt sonst nur als abstracte Vorstellung für den theoretisirenden Verstand; Eigenschaft und Zustand ist Nichts, was auch nur einen Augenblick für sich da zu seyn vermöchte, sondern ist immer inhärent einem Subject. Man mag diese menschliche Angewohnheit für eine bornirte, inferiore Logik halten, deren eine höhre Ansicht sich bald möglichst zu entschlagen habe: Durch diese wohlfeile Geringschätzung unseres Erkennens wird das Grundgesetz unseres Denkens nicht beseitigt, das zu jedem Object ein Subject, zu jedem Geschehen ein Seyn, zu jedem Zustande ein Element zu ergänzen gebietet. Freilich wäre es auch jetzt noch möglich zu fragen, weshalb denn gerade immer eine Eigenschaft ein Individuum oder überhaupt ein Etwas voraussetze, als dessen Merkmal es erst gefaßt werden könnte, und weshalb nicht umgekehrt diese Eigenschaft für sich zu existiren berechtiget wäre, um darnach durch eine gewisse platonische *παρουσία* bald diesem, bald jenem Wirklichen zuzufliegen? Wir gestehen, daß wir für diese unermüdliche Hartnäckigkeit keine andere Antwort haben, als die obige, daß nämlich unserem menschlichen Denken dies schlechterdings unlogisch erscheint, daß aber immerhin für die intellektuale Anschauung höherer Wesen das umgekehrte Verhältniß stattfinden könne.

Unter Substanz verstehen wir also die Fähigkeit zu wirken und zu leiden (um diesen gemeinfaßlichsten Ausdruck beizubehalten) und dieses Wirken und Leiden kann überall nicht anders

gedacht werden, als wie die Thätigkeit eines bestimmten Elements. Trennen wir nun analytisch diesen Vorgang von dem ihn producirenden Subjekt, so schaffen wir im eigentlichsten Sinne des Worts ein Abstractum, indem wir von dem Concretum, als dessen Zustand jener Proceß aufgefaßt werden muß, für den Augenblick absehen. Aber eine wissenschaftliche Fälschung, eine Hypostasirung der gröbsten Art begehen wir, wenn wir jenes Geschehen zum Prius machen, oder gar zu einem völlig ursachlosen und für sich gegebenen Moment. Zur Charakterisirung dieses Verfahrens kennen wir keinen besseren Ausdruck, als den, welchen Mill für die Substanz entwickelt hat: „Eine Substanz ist eine Gruppe permanent coexistirender möglicher Empfindungen."

Eine der unheilvollsten Verwirrungen, auf die unter Anderen zuletzt Wundt (Logik p. 494 ff.) aufmerksam gemacht hat, ist die, welche den Begriff der Substanz mit dem des Dinges an sich vermengt hat. Denn daraus schöpfen die gegnerischen Argumente im Wesentlichen ihre Kraft, daß es doch gänzlich unzulässig sei, irgend Etwas sicheres über das Wesen eines Dinges auszusagen, das ja jeglichem Erkennen verschlossen sey. Was bedeute also dieser Träger der Eigenschaften, der gleichsam noch hinter ihnen stehe und sie halte? Wohl unschwer ergiebt sich für eine nüchterne Ueberlegung, daß wir allerdings mit jener Vorstellung nur ein Verhalten der Dinge bezeichnen wollten, wie sie sich unserer Beobachtung kund gäben, daß es uns aber nicht in den Sinn kam, Behauptungen zu wagen über die Natur des Wirklichen, wie sie an sich und ohne Beziehung zu einem auffassenden Bewußtseyn sich ausnehmen möchte. Gegeben sind uns die Complexe von Eigenschaften und Zuständen, welche wir Dinge nennen und deren Wirksamkeit auf uns wir unsere gesammte Erfahrung verdanken; was aber hierüber hinausliegt, mag Gegenstand für allerlei transscendentale Grübeleien seyn, aber kein Problem wissenschaftlicher Discussion. Mit jener Signatur also, die wir der Substanz verliehen, glaubten wir ihr durchaus kein mystisches, supranaturales Attribut

vindicirt zu haben, sondern eine Eigenschaft, die in abgestuftem Maaße, je nach der Intensität seiner Veranlagung jeglichem Seyenden eo ipso zukommt. Es erschien uns eben unmöglich uns einen Weltlauf zu denken, der dieser gemeinsamen Basis des Wirkens und Leidens entbehren sollte; das Seyende ist eben in dieser Auffassung Substanz und braucht es nicht mehr zu werden, als ob es irgend einen immateriellen Stoff gebe, der einem bis dahin bloß Seyenden die Substantialität, d. h. die Fähigkeit des Wirkens verliehe. Das Seyende und die Substanz gelten uns mithin als correlate Ausdrücke, so daß wir für das Seyn des Seyenden auch unmittelbar das Wirken der Substanz einsetzen können. Ein bloßes reines Seyn ohne diese Fähigkeit existirt grade sowenig, wie eine Substanz, die wirken könnte, ohne zu seyn.

Schon vorhin mußten wir den Charakter der Unveränderlichkeit als unverträglich mit unserer Ansicht des Seyenden im Allgemeinen zurückweisen; da Spir in einem dritten Aufsatz („von der Natur und der Einheit des Ich" Viertelj. 1860 p. 368ff.) den Begriff des Ich im Besonderen in eine halt- und zusammenhangslose Folge von immer neu entstehenden und wechselnden Zuständen aufzulösen sucht, so ist es nöthig, den zwingenden Grund zu erwähnen, der grade hier eine derartige Verflüchtigung des wesentlichen Nexus in uns verbietet. Auch in dieser Deduction findet sich Wahres mit Verfehltem seltsam gemischt und aus richtigen Prämissen werden falsche Schlüsse gezogen; wir können zur Bezeichnung dieser Methode nicht umhin, Einiges von Spir's eigenen Worten hier anzuführen: „Ich erkenne mich selbst heißt also nach dem Vorhergehenden: Das Erkennende, das Subject in mir erkennt das Object als sich selbst, d. h. es erkennt den gegebenen realen Inhalt als seinen eigenen Inhalt, die gegebenen inneren Zustände (Gefühle, Wünsche u. s. w.) als seine eigenen Zustände, obgleich in Wahrheit das Vorstellende und Erkennende in uns nicht selbst das Fühlende und Wollende, das Subject nicht selbst unmittelbar das Object ist. Nun können wir constatiren, daß die Unterscheidung dessen, was

ihm eigen und dessen, was ihm fremd ist, (das Ich und Nicht-Ich), wie schon Fichte richtig hervorgehoben hat, vom Subject nicht erlernt oder im Lauf der Erfahrung erworben werden kann, sondern eine ursprüngliche Nothwendigkeit oder Intuition dieselben zu Grunde hat. Ohne eine ursprüngliche, angeborene Intuition des Subjects in uns könnte die Unterscheidung des uns Eigenen und des uns Fremden nicht zu Stande kommen, ja wäre der Unterschied des Eigenen und Fremden selbst factisch nicht vorhanden. Denn etwas gehört zu unserem Ich eben dadurch, daß wir es als uns eigen erkennen, und umgekehrt ist ein in unserer Wahrnehmung gegebener Inhalt uns dadurch fremd, daß wir ihn als einen uns fremden erkennen müssen, wie es mit den Empfindungen der äußeren Sinne der Fall ist. Erkennt aber das Subject die gegebenen inneren Zustände als seine eigenen Zustände, so ist darin eben implicirt, daß es sich selbst als die Substanz erkennt, deren Accidenzien jene Zustände sind' (p. 378). Welcher Schluß wird nun aus dieser unfraglich richtigen Voruntersuchung gezogen? Daß die Bildung des Selbstbewußtseyns zu den Täuschungen gehört, an denen die menschliche Natur so reich ist. ‚So ist die Selbsterkenntniß, das Ich oder die Persönlichkeit nur dadurch möglich, daß das Ich sich als eine Substanz, als einen einfachen, beharrlichen und unbedingten, von etwas anderen getrennten und unabhängigen Gegenstand erkennt. In Wahrheit sind wir — kein solcher Gegenstand: die Erkenntniß eines unabhängigen Selbst in uns ist nur eine natürliche Täuschung, ein bloßer Schein. Aber ohne diese Täuschung wäre unser Selbstbewußtseyn nicht möglich und kann darum von derselben gar nicht getrennt werden. Wir sind ein besonderer, von anderen unterschiedner, beharrlicher und einiger Gegenstand, eben dadurch, daß wir uns als ein solcher Gegenstand erscheinen' (p. 374). Es ist in der That eigenthümlich, wie hier das Richtige sorgfältig umgangen wird; zu einer natürlichen Täuschung wird dasjenige gestempelt, das das Ursprünglichste und Gewisseste unserer ganzen Existenz ist, das jeder besonderen Entfaltung irgend welcher Art als unum-

gänglich nothwendige Voraussetzung zu Grunde liegt! Und worin wird der Grund für diesen wirklich unverantwortlichen Betrug gesucht, den unsere Organisation an sich selbst ausübt, oder der ihr von einer höheren Gewalt angethan wird? In Nichts; denn zu sagen, diese Täuschung sey eine natürliche, heißt auf jegliche vernünftige Erklärung verzichten, weil man den Zustand damit zu einen derartigen macht, der so seyn müßte, weil es eben anders nicht seyn könnte, also einer rationellen Begründung überhaupt ganz unzugänglich sey. Durch einen Machtspruch des Denkens wird eine Erscheinung zu den Eigenthümlichkeiten des Naturlaufes erhoben, die damit über den Bereich des gewöhnlichen Erkennens hinaus sey; aber damit wird keine metaphysische oder überhaupt wissenschaftliche Frage gelöst, suchen wir also eine andere Methode, um den widerspruchslosen Begriff eines substantiellen Ich zu bilden.

Die gewöhnliche Ansicht von der Identität des Objects und Subjects im Ich scheint uns den fraglichen Sachverhalt nicht hinlänglich zu erschöpfen; denn diese ganz allgemeine Thatsache läßt den zwingenden Grund für die besondere Unterscheidung vermissen, mit welcher jedes einzelne Ich gegen die übrige Welt sich abgrenzt. So wäre es ja bei allen Ich in noch so denkbarer Vervielfältigung, es würde mithin jedes qualitative Charakteristicum wegfallen. Sehr richtig hat deshalb Spir in den oben angeführten Worten die Nothwendigkeit hervorgehoben, daß der Grund für diese Specialisirung des Ich ein interner und ihm selbst immanenter seyn müsse, der nicht erst im Laufe der Entwickelung von Außen demselben zugeführt werde. Das was Ich ist im Gegensatz zum Nicht-Ich, braucht freilich nicht mit mathematisch klarer Erkenntniß dem Geiste von Anbeginn seiner Thätigkeit bis zum Erlöschen desselben vorzuschweben, aber offenbar bedarf er zur Beurtheilung des Eigenen und Zurückweisung des Fremden eines ursprünglichen Kriteriums, das ihn bei dieser Operation leiter. Und mit Recht hat Lotze (Mikrokosmos I p. 280 ff.) darauf hingewiesen, daß nicht die Höhe einer logischen Ausbildung als wesentliches Moment angesehen

werden könne, weil diese nur die allgemeinen Wahrheiten repräsentirt, die mit dem Kern des Ich, mit dem Individuum als solchem Nichts zu schaffen haben, sondern daß die eigentliche Quelle des Selbstbewußtseyns in dem Selbstgefühl beruhe, das mit bestimmten Abstufungen in der unendlichen Scala der Lust- und Schmerzempfindungen die Werthschätzung darstelle, als deren realer Ausdruck eben das Ich unserem ganzen psychischen Wesen zu Grunde liegt. ‚Wie reich oder wie ärmlich die Vorstellung der Seele von sich selbst ist, wie treffend sie ihr Bild entwirft oder es ganz verfehlen mag: völlig unabhängig davon ist die Lebhaftigkeit und Innigkeit, mit welcher der Inhalt dieses Bildes von allem Anderen unvergleichbar verschieden gefühlt wird. Der getretene Wurm, der sich im Schmerz krümmt, unterscheidet sein eigenes Leiden gewiß von der übrigen Welt, obgleich er weder sein Ich noch die Natur der Außenwelt begreifen mag. Aber die vollendete Intelligenz eines Engels, fehlte ihr jenes Gefühl, würde wohl scharfe Anschauungen des verborgensten Wesens der Seele und der Dinge entwickeln und in lichter Klarheit die Erscheinung ihrer inneren Selbstbespiegelung beobachten, aber sie würde nie erfahren, warum sie auf ihren Unterschied von der übrigen Welt jemals einen größeren Werth legen sollte, als auf die zahlreichen Verschiedenheiten der Dinge überhaupt, die sich ihrer Erkenntniß ebenso darbieten'. (Lotze p. 281). Wir fassen auch hier den Begriff des Ich als den einer thätigen Substanz auf, als deren wesentliches und fortdauernd sich erneuerndes Product eben das Selbstbewußtseyn anzusehen ist; aber unsere Ueberlegung bot uns noch einen neuen Grund für die Beibehaltung jener Bezeichnung, dem wir unsere Aufmerksamkeit für kurze Zeit zuwenden müssen.

Wäre es möglich das gesammte Seyn der Welt, äußeres und inneres in einen bloßen Strom des Geschehens aufzulösen, in dem immer Neues an die Stelle des Alten trete und Nichts mit dem Bewußtseyn eines früheren Zustandes den gegenwärtigen erlebe, so würde ein Punkt die völlige Durchbildung dieses substanzlosen Geschehens schlechterdings verbieten, nämlich die

Reproduction der Vorstellungen. Ist es überhaupt möglich, daß Etwas sich irgend wie erscheint, daß es in vergleichender Beurtheilung seine früheren Zustände mit den jetzigen prüft, und in dieser Thätigkeit verschieden geartete Stimmungen erzeugt, die es als Ingredienzien seines eigenen Selbst empfindet, so ist damit jenes Element kein unbestimmter Complex von möglichen Erregungen oder von allerlei Zuständen, die unter sich keinen organischen Zusammenhang haben, sondern ein jedes sich selbst hervorbringt, vielmehr sind wir zufolge eines uns immanenten, weil der Natur der Dinge entsprechenden Denkgesetzes genöthigt, für diese bunte Fülle der Erscheinungen einen gemeinsamen Träger anzunehmen, als dessen Leistungen wir jene ansehen. Dies ist das innere Band, das alle diese Ereignisse unter sich verknüpft, nicht etwa in grob sinnlicher Weise, als ob sonst der Bestand des Wirklichen auseinander fiele, sondern in dem Sinne, daß wir für alle Aeußerungen unserer Psyche ein dauerndes und beharrliches Subject annehmen, das eben seine Natur in diesen Erregungen seiner selbst manifestirt. Wo eine Vergleichung zweier Zustände stattfindet, da muß ein gemeinsames Substrat gegeben seyn, das diese Beziehung jener beiden in sich bewerkstelligt; um sie überhaupt als Zustände fassen zu können, müssen sie als Zustände und Arten des Empfindens gedacht werden, das irgend ein Element in sich erlebt. Um eine Vorstellung, die der Vergangenheit längst anheim gefallen ist, zu reproduciren, muß derjenige, der diese Thätigkeit ausübt, eine einheitliche Natur seyn; denn im anderen Falle würde er ja keine Erinnerung an dergleichen oder ähnliche Gedanken mehr besitzen, die er schon in einer früheren Stimmung erzeugte: Er würde also glauben müssen, einen absolut neuen Inhalt erdacht zu haben, während er thatsächlich denselben aus dem Schatze seiner Erinnerung hervorbrachte. Ja selbst diese Selbsttäuschung würde ihm nicht gelingen, da ja für die Bestimmung dessen, was für ihn neu wäre, die Beziehung auf Bekanntes und Gewohntes fehlte, also überhaupt eine vergleichende Beurtheilung mehrerer Zustände an sich schon ausge-

schlossen wäre. Wir würden also genöthig seyn, statt einer gemeinsamen Substanz für jeden einzelnen Act des Geschehens ein besonderes Substrat zu erfinden, oder aber jenen Begriff überall aufzugeben und damit in gröbster Hypostasirung Geschehen und Seyn miteinander zu vermengen, die Zustände als für sich bestehend, als Zustände Niemandes denken müssen u. s. f. Es bedarf nur kurzen Besinnens, um einzusehen, in welch unentwirrbares Labyrinth von Widersprüchen derartige Operationen hinein führen, die anstatt das Wirkliche denkbar zu machen, allerdings es als dem wissenschaftlichem Begreifen unzugängig darstellen. So erscheint es dann erklärlich, wie man die wirkliche Organisation unseres Ich als berechnet auf Täuschung unseres Selbst ansieht, wie die Erscheinungen überhaupt als Anomalien betrachtet und jeglicher Erklärung für unbedürftig gehalten werden, wie jeder Zusammenhang zwischen Seyn und Geschehen aufgehoben wird. Spir flüchtet sich dann mit einem logischen salto mortale in das Gebiet des von ihm sogenannten Normalen, in dem er offenbar gut zu Hause ist; am Schlusse seiner Abhandlung resumirt er seine Deduction mit folgenden Worten: ‚Nunmehr haben wir das Wesen unseres Ich durchschaut, so weit dies überhaupt möglich ist. Ohne eigenen Inhalt, wie ein unbeschriebenes Blatt Papier kommt der Mensch zur Welt und die höchste Vollendung seiner Individualität liegt, weit entfernt, in einer eigenartigen und absonderlichen Ausprägung seines persönlichen Wesens zu bestehen, vielmehr in der höchsten Allgemeinheit der Einheit und Selbstlosigkeit der Gesinnung. Denn unser empirisches Selbst beruht auf Täuschung und unser wahres Selbst, unser wahrhaft eigenes Wesen liegt in Gott, dem alle Unterschiede der Individualität fremd sind. Darum kann man fast mit den Worten der Schrift sagen: Wer sein Selbst gewinnen will, der verliert es, und nur wer es aufgiebt, der gewinnt es in Wahrheit' (Viert. 1880 p. 388 ff.). Wir bezweifeln durchaus nicht die Möglichkeit einer Unterscheidung des empirischen und intelligiblen Ichs, obgleich wir der Ansicht sind, daß über den Charakter des letzteren, als eines

Dinges an sich wenig positive Resultate sich werden gewinnen lassen, höchstens einige negative Urtheile. Im Uebrigen können diese theologisch mystischen Anwendungen uns nicht über die völlige Verkennung hinweghelfen, welche in der ganzen Argumentation Spir's der Welt der Erscheinungen, d. h. doch der einzig wissenschaftlich erfaßbaren Welt zu Theil geworden ist. Unleugbar wird die letzte Entwickelungsstufe des Ich manchen beschränkten Standpunkt des Individuum aufgeben und dem Ideal des Allgemeinen in intellektueller und moralischer Beziehung sich nähern müssen, aber deshalb liegen die Anfänge dieses Processes nicht, wie Spir meint, im Nichts und werden nur durch die Hand der Erfahrung der Seele des Menschen gleichsam zwangsweise zugeführt! Noch viel weniger aber ist für diesen ganzen Verlauf des inneren Geschehens ein gemeinsames Subject zu entbehren, das alle diese Zustände als Veränderungen seines eigenen Selbst empfindet.

Zum Schluß noch einige Worte, die einem oft gemachten Einwande vorbeugen sollen. Es ist ein sehr häufiger Fehler des Denkens, Erklärungen, die für ein beschränktes Gebiet des Wirklichen ausreichen, ohne Weiteres zu verallgemeinern und sie als Principien aufzustellen, wenn es sich um den Ausbau einer umfassenden Weltanschauung handelt. Derartige Uebergriffe, eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, wie Aristoteles sich ausdrücken würde, pflegen namentlich von der Naturwissenschaft auszugehen, resp. von einer zu stark an die Methode dieser Disciplin gewöhnten philosophischen Begründung adoptirt zu werden. Setzt jene den Körper gleich der Summe seiner Eigenschaften, so ist dagegen naturwissenschaftlich Nichts einzuwenden. Nur soll man nicht verlangen, dies für eine metaphysische Erklärung halten zu müssen; denn diese Identificirung ist eine einfach unlogische, da sie das Subject zum Product seiner Leistung macht. In demselben Sinne enthält jene so hochmüthig aufgeworfene Frage, was denn die Substanz noch abgesehen von ihren Accidenzen sey, eine völlige Verkennung des wahren Verhältnisses; nicht die Accidenzen, die Zustände oder Eigenschaften u. s. f.

bestehen für sich und von vorne herein, sondern umgekehrt für sich existirt nur das Seyende, d. h. die mit der Fähigkeit Wirkungen auszutauschen und zu erleiden, ausgerüstete Substanz, als deren Aeußerungsweisen eben jene Momente sich darstellen. Für unsere Anschauung liegt die Verführung nahe, diese Beziehung zu verkennen und der gesammten Reihe des Geschehens einen selbständigen Charakter zu verleihen. Während die gewöhnliche Ansicht also die Substanz in die von dieser producirten Accidenzien untergehen läßt und dann freilich keinen Raum mehr für jene behält, wäre man eher zu einer entgegengesetzten Fragestellung berechtigt, nämlich der: Was denn abgesehen und außer der Substanz die Accidenzien bedeuten können? Und darauf würde eine nüchterne Kritik nur antworten dürfen, Nichts; denn wollen wir überhaupt den Weltlauf verstehen, so müssen wir ihn als die Summe eines beständigen Geschehens auffassen, das aber nicht für sich und an sich sich abspiegelt, sondern durch und vermöge jener Kraftcentren, in denen sich der Weltgeist zu bestimmten Potenzen verdichtet hat, mag man sie nun Atome, Monaden, Individuen, Dinge oder sonst wie nennen. Name ist wie überall, so auch in der Philosophie Schall und Rauch, und wir würden die letzten seyn, die zu Gunsten eines zu erzielenden Einverständnisses nicht gern auf eine althergebrachte Bezeichnung Verzicht leisteten. Aber, wo es sich um Grundfragen des Idealismus handelt, und wir einer seltsamen Vermischung des Wahren und Unrichtigen begegnen, da thut eine möglichst scharfe Präcisirung dessen Noth, was wir als unverbrüchliche Principien der idealistischen Forschung und Weltauffassung erachten. Weit entfernt in dieser Besprechung auch nur annähernd den ganzen Inhalt eines solchen Systems erschöpfen zu wollen, sollte diese Kritik vielmehr nur Wahrung alter Rechte und schwer erkämpfter Güter dienen, denen gegenüber auch die neuere Zeit selten eine richtige und leidenschaftlose Haltung bewahrt.

Die Religion des Gewissens als Zukunftsideal von Dr. Alex. Wernicke. Berlin, C. Duncker, 1880. Selbstanzeige des Verfassers.

Durch die Arbeiten der letzten Jahre ist das abhanden gekommene Vermächtniß Kant's unter vielem Staube wiedergefunden worden. Es lautet: Die Erfahrung ist uns gegeben als das Reich unsrer Vorstellungen*) und der Gesetze, denen sie unterliegen. Von hier aus führt der Weg zur Erkenntniß.

Ob man auf diesem Wege zu einem, für das Bewußtseyn transscendenten, Dinge gelangt und wie weit dessen „Seyn" für uns sicher, wie weit in seiner Beschaffenheit erkennbar ist, muß die Untersuchung lehren.

Wie weit Kant selbst und seine Nachfolger auf diesem Wege vorgeschritten, wo sie nach rechts oder links abgeirrt, was uns zu thun bleibt, — das bedarf noch der näheren Betrachtung. Da Kant überzeugend nachgewiesen, daß Begriffsdichtungen des Oefteren als ewige Wahrheiten in das Reich der Erkenntniß eingezogen sind, ja daß fast alle Irrthümer der alten Metaphysik auf diesem Umstande beruhen, so wird es von großem Interesse seyn die Stellung, welche Kant dem Uebersinnlichen gegeben hat, genau zu fixiren. Eine Untersuchung, welche diesem Punkte gewidmet ist, kann man an zwei Fragen knüpfen:

I. Wie ist Kant überhaupt dazu gekommen das Gebiet der Erkenntniß auf Erscheinungen zu beschränken?

II. Hat Kant selbst die Grenzsteine der Kritik durchaus beachtet?

Die zweite Frage geht auf den Werth der positiven Leistungen des Philosophen, gemessen an seinen eigenen kritischen Principien. Die erste behandelt den Entwicklungsgang seiner Arbeiten und ist im Wesentlichen auf zwei verschiedene Arten beantwortet worden: Um den Rationalismus zu retten (Paulsen) .. oder um dem Glauben eine Stätte zu schaffen

---

*) im weitesten Sinne des Wortes, d. h. aller Bewußtseynserscheinungen. Dieselben sind aber einerseits Gefühle, andrerseits Empfindungen, d. h. einmal bloß zeitliche Zustände, andrerseits zeitlich-räumliche Gebilde. Auf den Beziehungen derselben beruht alle geistige Thätigkeit. Vergl. meine Arbeit in den Jahrbüchern für Prot. Theologie: Zur Religionsphilosophie.

(Herbart, Göring) .. soll Kant den Phänomenalismus eingeführt haben.

Diesem „Entweder-Oder“ kann man ein „Sowohl-Als-auch“ entgegensetzen. In diesem Sinne habe ich in meinem kleinen Schriftchen (Die Religion d. G. a. Z.) zu zeigen versucht, daß sich Kant's System am Gegensatze von „Freiheit“ und „Nothwendigkeit“ entwickelt hat. Die Willensfreiheit war für Kant ein Glaubensartikel, die Gesetzmäßigkeit der Handlungen eine philosophische Ueberzeugung. So kam er durch den Gegensatz seiner Erziehungselemente zu der Frage: Wie kann der Wille des Menschen frei seyn, wenn dessen Acte nothwendig bestimmt sind?

Das Problem wird gelöst durch die Kritik des Causalgesetzes, durch die Scheidung der Gebiete von Wissen und Glauben, durch die Zerlegung der Welt in ein Reich der Nothwendigkeit und in ein Reich der Freiheit und die Feststellung der Beziehung zwischen beiden.

Was für die alte Metaphysik der mundus intelligibilis war, das ist für Kant die Welt, in welcher durchweg Causalität aus Freiheit herrscht. Das noumenische Reich ist ihm durchaus keine Begriffsdichtung — es ist ihm Träger der Erscheinungswelt. Aus theoretischer Vernunft ist es unerkennbar ... das scheidet ihn vom Dogmatismus; aus praktischer Vernunft erhält es seine Bestimmungen — das bringt ihn demselben wieder nahe.

Sein Reich der Noumena ist ein System von freien Substanzen, welche unter der Gottheit stehen. Durch den Verkehr derselben wird in jeder, die dazu befähigt ist, eine Vorstellung von der Welt hervorgerufen und in dieser ihrer Erfahrungswelt ist Alles nothwendig bestimmt. Diese Annahmen, so großartig sie als dichterischer Abschluß erscheinen, überschreiten in der That die Grenzen der Kritik. Die Zahl, ein Schema der Einbildungskraft, wird den Dingen an sich zugeschrieben, deren Freiheit mit der Abhängigkeit von der Gottheit außerdem unvereinbar ist. So trägt Kant in gewisser Hin-

sicht selbst die Schuld, daß man nach ihm das Uebersinnliche wieder erkennbar dachte und von Neuem Begriffsdichtungen in das Reich der Erkenntniß einführte. Kant (und ebenso nach ihm Schopenhauer) gelangte nicht zur scharfen Durchbildung des Kriticismus, weil er überzeugungstreu seinen Glaubensartikel, d. h. die Willensfreiheit retten wollte.

Wenn man nun auf jede Willensfreiheit verzichtet und jenseit der Erfahrungswelt nur den unerkennbaren Grund alles Erkennbaren sieht als ein schrankenlos Gesetzmäßiges, so scheint auch jede Moral aufgehoben. Diesem Scheine entgegenzutreten beabsichtigen zwei Capitel (III und IV) meines Schriftchens.

Ich muß bemerken, daß die dort gegebene Darstellung des Kantischen Gedankenganges nur Mittel zum Zweck seyn sollte und deßhalb nicht erschöpfend seyn konnte. Ich habe seitdem meine Untersuchungen über Kant unter Berücksichtigung der Arbeiten von K. Fischer, Cohen, Paulsen, Riehl, Göring, Volkelt, Froschammer, E. v. Hartmann u. A. m. in drei Artikeln niedergelegt (Kant und Swedenborg, Kant und Berkeley, die Theorie des Gegenstandes und die Lehre vom Dinge an sich), für welche ich bei dem großen Angebote kantphilologischer Arbeiten bisher keinen Platz in einer philosophischen Zeitschrift gefunden habe.*) Ich lege namentlich auf den letzten Artikel einiges Gewicht und werde dessen Resultat, in einzelne Thesen gefaßt, dieser Anzeige anfügen.

Damals handelte es sich für mich um die Zerstörung des erwähnten Scheines, d. h. um die Werthbestimmung des Menschen trotz der Gesetzmäßigkeit seines Handelns.

Als Grundzug des menschlichen Wesens ist der Egoismus gegeben. Die Entwicklung des Menschengeschlechts ist ein steter Kampf der einzelnen Willenssphären, und in diesem Kampfe wird der Egoismus langsam vernichtet und uns die Liebe geboren. Als Resultat des feindseligen Ineinanderwebens der Individual-Willens-Aeußerungen entsteht das Sittengesetz,

*) Ich denke dieselben deßhalb gelegentlich einer erkenntnißtheoretischen Studie zu veröffentlichen.

das von einer Generation der andern als heiliges Kleinod übergeben wird um von ihr weiter gebildet und wiederum als Erbe hinterlassen zu werden. Die Geschichte des Menschen ist die Geschichte der Menschheit im Abrisse. Durch die Erziehung wird im Individuum die Vorstellung vom Sittengesetze entwickelt und diese bestimmt mit andern Vorstellungen das Handeln. Auf diesen Verhältnissen beruht die Thätigkeit des Gewissens. Jene Vorstellung strebt mit der Zeit einer festen Form zu, die wir die Idee des Sittengesetzes nennen. In ihrer Annäherung an die Idee wird sie immer reiner und milder und so wird endlich dem Egoismus das Scepter entwunden — es wird der Liebe übergeben. Dazwischen liegt ein Interregnum, in dem wir leben, und dieses wird durch eine Utilitätsmoral bestimmt. So wird der Kampf um's Daseyn ein Selbstvernichtungskampf des Egoismus, ein Hingang zum Reiche der Liebe.

Als Mittelpunkt unseres geistigen Besitzthums ist das Sittengesetz κατ' ἐξοχην die Offenbarung der Gottheit, welche als Träger der Welt das schrankenlos Gesetzmäßige ist gegenüber dem beschränkt Gesetzmäßigen, das All-Eine gegenüber dem Individuellen. So liegt alle unsre Freiheit in dem Sich-Eins-Wissen mit dem unerkennbaren Grunde alles Erkennbaren, in der Erkenntniß der vollen Gesetzmäßigkeit unsrer Abhängigkeit.

Von der Gottheit selbst sind die einzelnen Anschauungsformen derselben, die sich mit Zeiten und Völkern ändern, streng zu unterscheiden.

Die Entwicklung dieser Formen ist bestimmt durch den Zug von der Transscendenz zur Immanenz. Bezeichnet man mit Christenthum das religiöse Element, welches aus dem Zusammenfluß griechischer Philosophie und jüdischen Glaubens hervorging, in allen seinen Entwicklungsstufen, so ist unsre Religion: Christenthum. Aber die Ansicht Einzelner (Zeller, Pfleiderer, Lipsius, Biedermann u. A. m.) ist noch nicht der Ausdruck der Allgemeinheit; für diese ist das Christenthum

nicht entwicklungsfähig, es ist dogmatisch fixirt für alle Zeiten.*) Diesem Christenthum gegenüber hat der Protestantismus Stellung zu nehmen, dieses „echte" (118) und „katholische" (103), das sich oft auch „evangelisch" nennt, ist nicht das seine, dieses muß er vernichten (12), indem er es fortbildet (119).

Alles drängt zur immanenten Gottheit. Das Ideal, welches Spinoza vorleuchtete, ist auch das unsere (Schleiermacher). Die Philosophie und die Theologie unsrer Tage ist beim All-einen Gotte angekommen (E. v. Hartmann; Biedermann, Pfleiderer). Der Weg, der zum Ideale führt, ist Kriticismus, d. h. Bewußtseynsanalyse.

Ich wollte in meiner Schrift weder eine religiöse, noch eine metaphysische Dichtung liefern, d. h. weder den Propheten, noch den Künstler spielen, sondern Kritik üben, allerdings eine solche, die Bausteine alter Tempel behaut um sie für einen Neubau geeignet zu machen. Den Abschluß überlasse ich den „Berufenen"; jeder Abschluß ist aber Einkleidung der Idee, d. h. Dichtung.

Das letzte Kapitel hätte auch fort bleiben können. Ich schrieb es um zu zeigen, in welchem Widerspruch zu den Zielen der religiösen und ethischen Entwicklung die Kämpfe der Gegenwart stehen. Außerdem hoffte ich dadurch Einen oder den Andern der draußen Stehenden für eine, im Sinne der Entwicklungstheorie unternommene, Betrachtung des historisch Gegebenen zu gewinnen und ihm den Kriticismus Kant's annehmbar zu machen, dessen Verdienst es ist, daß Wissen und Glauben nicht mehr als

*) Meine Definition vom Christenthum (XI) als einer dogmatisch fixirten Form kann man natürlich anfechten, das Wort „Christenthum" in meiner Schrift darf man aber natürlich nur im Sinne meiner Definition nehmen und nicht in jedem beliebigen. Wer das Christenthum als ein Werdendes ansieht stimmt mit mir überein, ist aber in Opposition zu der Mehrzahl, deren Definition für uns zunächst gültig ist. Die zahlreichen Kritiken meines Buches bringen wenig Belehrung, weil sie fast alle dem flüchtig durchblätterten Buche gelten. Da hat man den „landläufigen Materialismus" und Anderes darin gefunden. Auf sachgemäße Recensionen, über die ich sehr erfreut wäre, werde ich stets antworten, nicht aber den „Zeitungskämpfern mit geschlossenem Visir".

feindliche Mächte aufgefaßt zu werden brauchen, ohne daß doch Einer der beiden alten Gegner Knechtsdienste thut.

Anhang.

Die Bedeutung der Einbildungskraft im Kantischen System ist erst in der allerletzten Zeit genauer (Froschammer 1879) erkannt worden. Sie schafft als Künstlerin aus dem formlos Gegebenen die Gegenstände nach dem Muster ihrer Schemata. Das Ding an sich liefert nur ein Mannichfaltiges von Empfindungen ohne jeden Zusammenhang. Deßhalb ist das Kantische System (mag man von ihm halten, was man will) bis auf die Annahme der Willensfreiheit durchaus in sich geschlossen. Die idealistische Theorie des Gegenstandes und die realistische Lehre vom Dinge an sich schließen sich nicht aus, sie ergänzen sich. Unter diesen Gesichtspunkten gestaltet sich das Bild der Kritik vom Jahre 1781 folgendermaßen:

Thesen.

I. Die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich wird im Eingange der Kritik als eine Hypothese vorausgesetzt, deren Berechtigung sich im Verlaufe der Untersuchung ergeben wird. Die Sprache ist hier dem naiven Realismus angepaßt, da der Standpunkt der Kritik erst gewonnen werden soll; es zeigt sich das besonders in der dreifachen Bedeutung des Wortes „Gegenstand", das einmal für „Material zu Gegenständen", dann für die durch die Einbildungskraft geschaffenen „Gegenstände" und endlich für „Dinge an sich" gebraucht wird.

II. Die Berechtigung „Dinge an sich" anzunehmen folgt zunächst aus dem Umstande, daß in der gegebenen Erfahrung ein aposteriorisches Element (es steckt in der Empfindung) aufgezeigt wird, das nicht aus uns stammt. Hier bricht sich der aprioristische Stolz.

III. Sie wird aber nicht nachgewiesen durch einen Schluß, welcher aus dem Gebiet des Denkens in das Gebiet des

Daseyns führt, wie Kant's Gegner von G. E. Schulze bis auf unsre Tage wollen.

IV. Das „transscendentale Object" oder der „transscendentale Gegenstand" des psychologischen Abschnitts ist mit der „transscendenten Ursache" der Empfindung, dem Dinge an sich, nicht identisch, obwohl Kant Beides öfters mit demselben Namen bezeichnet.

V. Die dort gegebene Theorie des Gegenstandes läßt sich aufrecht erhalten, unbeschadet der Anerkennung des Dinges an sich.

VI. Das Ding an sich ist kein Gegenstand im strengen Sinne des Wortes und deßhalb hat Schopenhauer Recht, wenn er sagt (W. a. W. u. V. I, 526): Kant unterscheidet eigentlich dreierlei: 1) die Vorstellung, 2) den Gegenstand der Vorstellung, 3) das Ding an sich.

VII. Alles, was gegen das Ding an sich in der Kritik vorgebracht wird, richtet sich gegen seine Bestimmbarkeit resp. Erkennbarkeit, während die Untersuchung entschieden für seine Denkbarkeit eintritt.

VIII. Der vom Verstande n e b e n dem Gegenstande geschaffene Vorstellungsrepräsentant des Dinges an sich wird von Kant a u c h „transscendentales Object" genannt, und gegen diese Fiction, die mit dem „transscendentalen Objecte" der Deduction gar nichts zu thun hat, richtet sich die Polemik.

IX. Der Begriff des „Dinges an sich" (das bisher denkbar, aber nicht bestimmbar und doch durch die Empfindung gefordert war) erhält seine Ergänzung durch die praktische Vernunft und zwar zunächst als Begriff des „Ding an sich des innern Sinnes".

X. Von den vier Phasen, welche Windelband der Lehre vom Dinge an sich zuschreibt, gilt Folgendes: Die zweite ist die nothwendige Vorstufe der vierten; die praktische Vernunft konnte das Ding an sich erst für sich in Anspruch nehmen, nachdem es die theoretische als unerkennbar aufgegeben. Die dritte hat bei Kant selbst, so weit sich aus

der Kritik (1781) Schlüsse ziehen lassen, nie existirt. Es bleiben nur die erste (1770) und die, zur vierten entwickelte, zweite (1781) bestehen.

Alle Differenzen sind terminologischer, aber nicht sachlicher Natur.

Göttingen, Ende Juni 1881. Dr. Alex. Wernicke.

Das Leiden, beurtheilt vom theistischen Standpunkt. Ein historisch-kritischer Versuch von Dr. F. Wilhelm Harnisch, Pastor. Halle, M. Niemeyer, 1881.

Der Standpunkt, von dem aus der Verf. das Leiden „beurtheilt", d. h. die Frage nach Ursprung, Begriff und Bedeutung des Uebels (im weiteren Sinne des Worts) zu lösen sucht, ist der theologische Theismus, der vom philosophischen wohl zu unterscheiden ist. Jener setzt die theistische Weltanschauung und ihre wissenschaftliche Berechtigung voraus und sucht nur zu zeigen, daß „das Leiden" ihr nicht widerspreche; dieser dagegen erörtert die Frage nur um darzuthun, daß auch das Leiden die Berechtigung der theistischen Weltanschauung bestätige. Indeß zieht der Verf. in seiner Kritik nicht nur die Antworten, welche von den verschiedenen philosophischen Standpunkten auf die zu lösende Frage gegeben werden, in Betracht, sondern geht auch auf die Cardinalfrage, ob Theismus, ob Pantheismus oder Atheismus (Naturalismus — Materialismus), des näheren ein. Seine Abhandlung, die durch gründliche theologische wie philosophische Studien, durch Scharfsinn des Urtheils und Präcision der Darstellung sich auszeichnet, interessirt daher nicht nur den Theologen, sondern auch den Philosophen.

Die leidige Enge des Raumes meiner Zeitschrift verbietet mir, ihm in seine historisch-kritischen Discussionen zu folgen. Ich muß mich mit der Bemerkung begnügen, daß er, von einer Definition des in seinem Kerne der Theologie und der Philosophie gemeinsamen Theismus ausgehend, zunächst die Gegensätze von Optimismus und Pessimismus erörtert und den „Optimismus des reflectirenden Verstandes" bei Augustin,

Scotus Erigena, Anselm, Abälard, Leibniz und Schleiermacher, den Optimismus „des empfindenden Herzens" bei Th. Fechner und den „Zukunftsoptimismus", zu dem Taubert sich bekennt, der Kritik unterwirft. Sodann wendet er sich an den Pessimismus in der Form, in welcher er neuerdings durch Schopenhauer und dessen Schüler v. Hartmann vertreten, weithin Verbreitung und Anerkennung gefunden, und zeigt, auf wie schwachen Füßen diese zur Mode gewordene, weil nur vom modernen Zeitgeist getragene Philosophie des zum Bewußtseyn gekommenen Unbewußten steht. Erst danach unterzieht er die philosophischen und theologischen Theoreme, welche, unter voller Anerkennung der das irdische Daseyn zwar nicht beherrschenden, doch nach allen Seiten durchdringenden Leiden, den Glauben an den christlichen Gott der Liebe und Güte wissenschaftlich zu rechtfertigen versucht, einer eingehenden Kritik. Er unterscheidet unter diesen Versuchen zwei „Hauptarten", die „metaphysischen" und die „ethischen" und bei beiden wiederum mehrere „Unterarten", und gibt demgemäß zunächst eine kritische Uebersicht der metaphysischen Erklärungsversuche, die er nicht chronologisch, sondern nach den ihnen zu Grunde liegenden Anschauungen über das Wesen Gottes und seines Verhältnisses zur Welt ordnet. Im Verfolg dieser Uebersicht, die nicht nur die verschiedenen theologischen und philosophischen älteren und neueren Theorieen, sondern auch die Lehren des alten und neuen Testaments herbeizieht, macht er insofern einen Halt, als er schließlich einer derselben seine principielle Zustimmung ertheilt. Es ist diejenige, die ich selbst in meiner Schrift „Gott und die Natur" (3te Aufl. S. 707 ff.) dargelegt und zu begründen gesucht habe. Er führt sie ein mit der Erklärung: „Als bedeutendsten Vertreter der Ansicht, welche das Leiden betrachtet als nothwendig verbunden mit dem Werden der Welt, gilt uns Ulrici. Auch ihm liegt das Leiden principiell im Begriffe der Welt und will er daher einen Widerspruch desselben mit der göttlichen Liebe und Güte nicht für berechtigt gelten lassen. Aber wohl, bemerkt, das Leiden ist mit der Welt verknüpft nicht weil sie erblich

ist, sondern weil sie im Werden begriffen ist. Wenn die Welt, wie wir vom Standpunkt des Theismus anzunehmen haben, das Werdende ist und das Sich-entwickelnde, so sey damit gegeben, daß sie erst nach Abschluß ihrer Entwickelung die volle Befriedigung in sich selbst und das volle Wohlgefühl ihres Daseyns haben könne, auf dem Wege dahin jedoch Leid und Schmerz empfinden müsse. — Gewiß werden wir Ulrici darin zustimmen müssen, daß wir die Welt, wie wir sie vor uns sehen, vom Standpunkt des christlichen Theismus nicht anders betrachten können als das Werdende und Sich-Entwickelnde. Aber damit glauben wir, ist das Problem noch nicht vollständig gelöst. Soll dieß der Fall seyn, so dürfen wir doch nicht bloß nachweisen, daß unter den gegenwärtigen Prämissen das Leiden unvermeidlich sey, sondern wir müssen auf die Prämissen selbst zurückgehen und ihre Nothwendigkeit nachweisen. Dieser Forderung aber, so glauben wir, thut die Ulrici'sche Erklärung der Leiden doch kein volles Genüge. Sie sagt uns wohl, daß bei einer werdenden Welt Leiden unumgänglich seyen, aber sie sagt uns nicht, warum denn eine Welt überhaupt dem Werden unterworfen seyn müsse, warum nicht der allmächtige Gott gleich eine Welt in's Daseyn gerufen, welche der Entwickelung nicht mehr bedürfe, welche vielmehr ihrer vollkommenen Befriedigung in sich und ihres vollkommenen Wohlseyns sich erfreue" (S. 52).

Ich kann die Berechtigung dieses Einwands nicht anerkennen. Der Verf. hat übersehen, daß ich die logische Nothwendigkeit der Schöpfung als einer Welt werdender, sich entwickelnder, einem letzten Ziele (der Einigung mit Gott) zustrebender Geschöpfe ausdrücklich nachgewiesen habe. Denn ich habe dargethan: So gewiß Gott als das absolute, schlechthin vollkommene, ewige Seyn und Wesen zu fassen ist, so gewiß ist es undenkbar, weil ein logischer Widerspruch, daß seiner Schöpfung dasselbe Seyn, dieselbe Wesenheit wie ihm zukomme, also nur eine Wiederholung seiner selbst, eine Selbstschöpfung wäre. Es ist eine Ueberspannung des Begriffs der Allmacht — wie der Verf.

mit mir anerkennt (S. 84) — wenn man annimmt, daß der allmächtige Gott auch das Undenkbare, Sichwidersprechende, Widersinnige thun könne. Das Geschaffene ist sonach nothwendig als ein Andres, von Gott Verschiedenes zu fassen, und mithin nicht als ein Absolutes (Unbedingtes), sondern als ein Relatives (Bedingtes), nicht als ein schlechthin Vollkommenes, sondern als ein nur relativ Vollkommenes und damit relativ Unvollkommenes, nicht als ein unwandelbar Seyendes, sondern nur als ein Werdendes und — dem ihm gesetzten Ziele gemäß — Sichentwickelndes u.s.w. Daher unter Gottes schöpferischer Mitwirkung stufenweis fortschreitende Entwickelung der Welt zu derjenigen Höhe der Vollkommenheit, welche das Geschaffene als solches zu erreichen vermag; daher Entwickelung der anorganischen Natur zur organischen und der organisch lebendigen und beseelten zur organisch geistigen Natur, der Pflanze zum Thiere, des Thiers zum Menschen, nicht erst im Jenseit, sondern bereits hienieden beginnend und in den das irdische Daseyn überdauernden geistigen Wesen sich vollendend. (Vgl. die nähere Ausführung dieser Thesen a. a. O. S. 410 ff., 643 ff.)

Von dieser meiner Grundanschauung aus erledigt sich von selbst der Einwand, den der Verf. mir und der theistischen Weltanschauung überhaupt macht: „warum Gott leiden müssende Wesen, die Thiere, geschaffen habe, welche an dem Seligkeitsgefühl der Endvollendung doch niemals Theil nehmen können". Seine eigene Widerlegung desselben ist nicht stichhaltig. Denn so richtig es ist, daß „die Menschen während ihres irdischen Daseyns der Thiere bedürfen, um sich von ihnen zu nähren, um sie zu allen möglichen Culturzwecken zu gebrauchen rc." (S. 55), so fragt es sich doch nicht nur, warum Gott die Welt so eingerichtet habe, daß die Menschen der Thiere in dieser für sie so leidensvollen Weise bedürfen, sondern letztere leiden ja thatsächlich nicht nur durch die Menschen und um der Menschen willen, sondern ebenso sehr und vielleicht mehr noch von Natur und durch die Natur.

In der kritischen Uebersicht über die „ethischen" Lösungs-

versuche des Problems, um das es sich handelt, führt der Verf. wiederum nicht nur die bedeutenderen theologischen und philosophischen Schriften über dasselbe auf, sondern berücksichtigt auch die Lehren des alten und neuen Testaments. Ich freue mich constatiren zu können, daß ich meinerseits nicht bloß der Kritik, die der Verf. an ihnen übt, sondern auch den positiven Ergebnissen seiner Erörterungen nur zustimmen kann, weil sie principiell mit den meinigen übereinstimmen. Nur einen fundamentalen, weil gegen die Ethik selbst und damit gegen den Theismus überhaupt gerichteten Einwand hat er m. E. nicht genügend beachtet. Die moderne einseitig empiristisch realistische (naturalistische — materialistische) Richtung der Philosophie stützt sich bekanntlich principiell auf den Satz: Gegenüber dem naturwissenschaftlich erwiesenen Walten einer strengen Gesetzmäßigkeit und damit einer unverbrüchlichen Nothwendigkeit des Geschehens in der Natur kann von menschlicher Willensfreiheit nicht die Rede seyn; — die Annahme derselben kann nur als eine Täuschung des Bewußtseyns (eine Illusion) oder als eine Folge unsrer Unwissenheit, der Unerforschlichkeit der unser Wollen und Handeln bestimmenden Naturgewalten angesehen werden. Da der Verf. diese in allem Wirken und Walten der Natur herrschende Nothwendigkeit anerkennt und doch die menschliche Willensfreiheit als Bedingung der Ethik behauptet, so geräth er in Widerspruch mit den (angeblichen) Ergebnissen der Naturforschung, und hat ihnen gegenüber die wissenschaftliche Geltung seiner ethisch-religiösen Weltanschauung zu erweisen. — Ich habe meinerseits die Berechtigung zu jener auf die Naturwissenschaft gestützten Annahme bestritten, und glaube dargethan zu haben, zunächst daß weder der Begriff der Gesetzmäßigkeit und Nothwendigkeit noch der Begriff der Freiheit aus der Erfahrung stamme, und also der eine wie der andre durch naturwissenschaftliche Forschung weder gewonnen seyn noch bestritten werden könne. Denn es ist eine feststehende Thatsache, daß wir das Nothwendige, Gesetzmäßige nicht wahrnehmen, weil weder sehen noch hören noch riechen, schmecken, tasten noch aus den auf die

Sinnesempfindungen gegründeten s. g. Thatsachen ableiten können. Die Nothwendigkeit gibt sich uns nur kund in dem Gefühle, daß wir von einer auf uns einwirkenden, unsern Widerstand bezwingenden Kraft selber genöthigt werden, einer Kraft, die zunächst und vorzugsweise auf unsere Leiblichkeit einwirkt und in den sich uns aufdrängenden Empfindungen sich manifestirt. Indem dieß Gefühl der Röthigung uns zum Bewußtseyn kommt und damit zur Vorstellung wird, drängt sich uns — infolge des Denkgesetzes der Causalität — der Gedanke einer unser Seyn überhaupt und insbesondre unser Thun und Lassen bedingenden und bestimmenden, selbständig uns gegenüber stehenden (objectiven) Kraft auf, — und erst damit gewinnen wir den Begriff der Nothwendigkeit, mit dem wir die Wirkung und Wirkungsweise dieser Kraft bezeichnen. Erst infolge der Reflexion, der Betrachtung und Beobachtung des Geschehens in der Natur übertragen wir den so gewonnenen Begriff auf die in der Natur waltenden Kräfte. Aber es fragt sich, in welcher Weise diese Nothwendigkeit in der Natur walte. Und diese Frage zu beantworten, ist Aufgabe der naturwissenschaftlichen Forschung.

In Betreff dieser Frage aber glaube ich dargethan zu haben, daß die Annahme einer allgemein, ausnahmslos und unverbrüchlich die Naturkräfte bedingenden und bestimmenden Nothwendigkeit den von der Naturwissenschaft selbst festgestellten „Thatsachen" widerspreche und mithin unhaltbar sey. Denn aus dieser Annahme würde unabweislich folgen, daß die ganze Natur (die Welt) eine bloße, in strenger Folge schlechthin dieselben Bewegungen ausführende, dieselben Erzeugnisse liefernde Maschine wäre, die im ewigen Einerlei heute und morgen nur repetirte was sie gestern gethan und gewirkt, daß mithin von Veränderlichkeit, von Entwickelung, von immer neuer Bildung mannichfaltiger, nicht bloß generisch, sondern auch individuell verschiedener Einzelwesen consequenter Weise nicht die Rede seyn könnte, — ein schreiender Widerspruch gegen die allgemein anerkannte, unbestreitbare Thatsache des Gegentheils.

Ich habe mich berufen auf das Zeugniß Faraday's, des berühmtesten englischen Naturforschers der neueren Zeit, welcher sagt: „Es gibt verschiedene Elemente mit höchst mannichfaltigen Kräften von den entgegengesetztesten Tendenzen: einige so träge und schwach, daß ein oberflächlicher Beobachter geneigt seyn wird, sie für nichts zu rechnen in der großen Resultante der Kräfte, andere dagegen mit so gewaltthätigen Eigenschaften, daß sie den Bestand der Schöpfung zu bedrohen scheinen. Dennoch wird man bei genauerer Untersuchung derselben und bei Erwägung der Rolle, die sie zu spielen bestimmt sind, finden, daß sie mit Einem großen Schema harmonischer Anpassung vollkommen übereinstimmen. Die Kräfte keines einzigen Elements könnten modificirt werden, ohne sofort das Gleichgewicht der Harmonie zu zerstören und die Oekonomie der Welt in Ruin zu stürzen." Also keine Maschine, sondern das Wirken und Walten „entgegengesetzter", „gewaltthätiger" Kräfte, das nicht in unverbrüchlich gleichmäßiger Weise nach festbestimmtem Maaße sich vollzieht, sondern nur durch ein Schema „harmonischer" Anpassung" geregelt wird. — Ich berufe mich auf Th. Fechner, einen unsrer ersten Physiker und Naturphilosophen, der erklärt: „Das allgemeinste Gesetz, was es giebt, ja was den Gesetzesbegriff selbst constituirt, ist dieses, daß unter denselben Bedingungen immer und überall Dasselbe, unter verschiedenen Verschiedenes erfolge." Das liegt allerdings im Begriff des Gesetzes, wenn man ihm unverbrüchliche Gesetzeskraft beilegt. Aber Fechner behauptet zugleich, daß „dieselben Umstände nie und nirgends vollständig wiederkehren". Diese allgemeine principielle Behauptung hat noch kein Naturforscher von Rang bestritten; sie muß als allgemein anerkannt gelten. Daraus aber folgt m. E. unabweislich was ich gefolgert habe: „Kehren in der That dieselben Umstände nie und nirgends vollständig wieder, zeigt vielmehr ein flüchtiger Blick auf die unbestreitbarsten Thatsachen, daß trotz aller Gesetzlichkeit des s. g. Naturlaufs doch keineswegs die Erfolge der wirkenden Kräfte immer und überall dieselben sind, daß im Gegentheil jeder einzelne Fall, jedes einzelne Ge-

schehen von andern verschieden ist, daß es nicht zwei Stücke desselben Gesteins, nicht zwei Blätter desselben Baums, nicht zwei Eier derselben Henne gibt die einander schlechthin gleich wären, so fragt es sich, woher diese Verschiedenheit des Erfolgs bei schlechthin gleichen und gleichmäßig wirkenden Ursachen? Es leuchtet ein: wenn die wirkenden Kräfte dieselbigen sind, wenn sie auch stets auf dieselbige bestimmte Weise wirken und — sind die Bedingungen ihrer Wirksamkeit vorhanden — auch wirksam seyn müssen, also auch jede derselben nur denselbigen, nur diesen und keinen andern Erfolg ihrer Wirksamkeit haben kann, so ist jene Verschiedenheit des Geschehens nicht nur unbegreiflich, sondern schlechthin undenkbar, weil ein vernichtender (logischer) Widerspruch. Man wende nicht ein: die wirkenden Kräfte der Natur seyen eben bedingte, und nur die Bedingungen ihrer Wirksamkeit, „die Umstände", seyen immer wieder andre. Denn sollen diese s. g. Umstände irgend etwas zu dem eintretenden Erfolge beitragen, so müssen sie offenbar irgendwie thätig eingreifen, mithin ebenfalls Kräfte seyn und also auch, dem allgemeinen unverbrüchlichen Gesetze gemäß, auf dieselbige, unveränderlich gleiche Weise wirken. Verändern sich gleichwohl die Umstände selbst, treten immer wieder andre und andre ein und ändern den Erfolg der wirkenden Kräfte, so muß diese Veränderlichkeit doch ebenfalls eine Ursache haben. Nothwendige Kräfte mit schlechthin nothwendigen unveränderbaren Wirkungen und Wirkungsweisen können diesen Wechsel der Umstände offenbar nicht verursachen, weil es ein offenbarer logischer Widerspruch, undenkbar ist, daß eine unveränderliche Ursache veränderliche Wirkungen haben könne. Sonach folgt: Entweder eine Wirksamkeit von relativ freien Kräften, d. h. von Kräften, die in Thätigkeit übergehen oder unthätig bleiben, resp. so oder anders wirken können, oder eine schlechthin unveränderbare, stets dieselben Erfolge maschinenmäßig wiederholende Gleichheit des Geschehens.

Mit andern Worten, es folgt, daß den Naturkräften ein

geringerer oder größerer Spielraum ihrer Bethätigung zukommt, der stufenweise mit der fortschreitenden Entwickelung (Vervollkommnung) der Geschöpfe sich erweitert, und infolge dessen jene Schwankungen des Gleichgewichts und Modificationen der waltenden Gesetze, jene Ueberschreitungen des allgemeinen Maaßes der wirkenden Kräfte im einzelnen Falle (Ueberschwemmungen, Erdbeben 2c.), und damit vorübergehende Störungen der Harmonie des Ganzen eintreten müssen, aus denen ebenso nothwendig mannichfache Leiden der empfindenden Einzelwesen entspringen müssen. Und wiederum mit andern Worten: es folgt, daß in der Natur neben der principiell herrschenden Nothwendigkeit eine sie modificirende relative Freiheit waltet, die stufenweise sich erhöhend, zunächst in unbewußter, resp. instinktiver Bethätigung sich äußert und erst im Menschen als bewußte Willensthätigkeit (Selbstbestimmung) sich kundgibt. Denn die Freiheit kann nicht unmittelbar von Gott geschaffen werden — worin der Verf. mir ausdrücklich zustimmt; auch sie muß mit der sich entwickelnden (vervollkommenden) Welt ebenfalls sich entwickeln, und das kann nur stufenweise von ersten beschränkten und bedingten Anfängen an durch allmälige Erweiterung der Schranken und entsprechende Verminderung der Bedingtheit geschehen, bis endlich im geistigen Wesen des Menschen jene erwägende, überlegende, unter den gegebenen Motiven wählende (beschließende) Kraft der Selbstbeherrschung und Selbstbestimmung hervortritt, die thatsächlich jedem bewußten Willensacte vorangeht, und kraft deren erst der Mensch ein sittliches Wesen, weil für sein Thun und Lassen verantwortlich wird. — Und daraus endlich folgt, daß auch Gott, der Schöpfer des Menschen und der Naturbedingungen seiner Existenz und Entwickelung, nur als ein ethisch-geistiges Wesen gefaßt werden, wie daß der Mensch nur durch sein freies, den ethischen Ideen entsprechendes Streben, Wollen und Handeln zu jener geistigen selbstgewollten Einigung mit Gott gelangen kann, welche das Christenthum als „ewiges Leben", als „Seligkeit" bezeichnet (vergl. mein ang. Werk S. 419 ff., 455 f., 501 f., 565 f., 580 ff.).

H. Ulrici.

Lehrbuch der empirischen Psychologie, zunächst für Gymnasien. Mit einem Anhange, enthaltend die Einleitung in die Philosophie. Von Dr. Andreas Borschke, Professor am k. k. Schottengymnasium in Wien. 2. verb. Aufl. Wien 1882. Alfred Hölder. VIII u. 215 S.

Der Verfasser, ein vieljährig bewährter Schulmann, versucht es hier, auf rein empirischem Wege die Seelenerscheinungen nach der geläufigen Dreitheilung in Vorstellen, Fühlen und Streben als deutlich, wenn auch vielleicht nicht wesentlich, geschiedene Gruppen von Seelenerscheinungen zu behandeln. Diese Abweichung von der in den meisten an österreichischen Gymnasien eingeführten Lehrbüchern üblichen Herbart'schen Auffassung begründet Dr. Borschke damit, daß er eben mit vorläufiger Beiseitelassung alles der Metaphysik Entlehnten rein empirisch vorgehen und alles vermeiden will, was dem Anfänger schwer faßlich ist. Das Unternehmen ist allerdings lobenswerth, aber nichts weniger als leicht; besonders hat der Versuch, die Definitionen des Fühlens und Strebens als dem Vorstellen coordinirter Seelenphänomene logisch scharf auseinanderzuhalten, seine, vielleicht nur dem erfahrenen Lehrer der philosophischen Propedeutik ganz begreiflichen Schwierigkeiten. Auch über die Allgemeingiltigkeit der hier gegebenen Definitionen, so vorsichtig sie auch gehalten sind, ließe sich streiten; aber sie sind dem Sprachgebrauch angepaßt, und ihre Entwicklung und Verwendung in der Abhandlung selbst hat jedenfalls das Verdienst, daß sie überall klar und auch dem Laien sogleich verständlich sind, besonders weil eine Fülle treffender Beispiele das Gesagte erläutert.

Den Anhang betreffend, muß Referent die Definition der Philosophie als „Wissenschaft von dem Wesen, dem Grunde und dem Endziele alles Seyenden in der Form eines widerspruchslosen allumfassenden Systemes von wahren Erkenntnissen“, als eine solche bezeichnen, die allerdings der sorgfältigen Erläuterung beim mündlichen Vortrag bedarf, wie denn überhaupt selbst das beste philosophische Schulbuch nur in der Hand des tüchtigen Lehrers seinen Zweck, von der Philosophie zum mindesten nicht abzuschrecken, erfüllen kann. Das Hauptverdienst dieser

im Anhange gebotenen Einleitung in die Philosophie, sowie des ganzen Buches, besteht aber darin, daß der Schüler nicht nur mit den psychologischen Phänomenen selbst, sondern auch mit den auf dem Gebiete der Psychologie zu Tage tretenden philosophischen und physiologischen Richtungen vertraut gemacht wird, ohne doch für eines der herrschenden oder depossedirten Systeme völlig angeworben, wo nicht etwa gar gepreßt zu werden. Referent kann darum der eben erflossenen, in Oesterreich nur schwer erreichbaren Entscheidung des Unterrichtsministeriums, daß das Buch beim Gymnasialunterricht verwendet werden dürfe, nur mit Befriedigung beistimmen. Dr. **Vincenz Knauer.**

Die Psychologie Descartes' systematisch und historisch-kritisch bearbeitet von Dr. Anton Koch. München, Christian Kaiser, 1881. Preis 6 Mark. (gr. 8. VIII u. 316 Seiten.)

Psychologische Forschungen sind in der neuesten Zeit auf der Tagesordnung, und nach dem Principe der Theilung der Arbeit werden diese Forschungen am besten und schnellsten gelingen, wenn einzelne Männer Detailarbeiten übernehmen. Der Verfasser hat sich die gewiß anerkennenswerthe Aufgabe gestellt, eine bisher nicht veröffentlichte Gesammtdarstellung der Psychologie Descartes' zu geben. Das Buch ist eine weitere Ausarbeitung einer vor 2 Jahren in München vorgelegten Inaugural-Dissertation und wird von dem Verfasser als „schwacher Erstlingsversuch" bezeichnet. Man kann im Ganzen dem Verfasser zu diesem Erstlingsversuche nur gratuliren. Abgesehen von einzelnen sprachlichen Härten, gewagten Ausdrücken und der stellenweise unpräcisen Sprache läßt sich an der verdienstlichen Arbeit nichts Wesentliches tadeln. Der reiche Stoff ist trefflich geordnet und streng quellenmäßig behandelt; die einschlägige Literatur der neuesten Zeit ist entsprechend herangezogen — allerdings mit einer etwas zu pietätsvollen Hervorhebung der bairischen Fachmänner und der eigenen Lehrer. Der erste Theil behandelt die Grundlagen der Psychologie Descartes', der zweite Theil enthält den eigentlichen Aufbau der Descartes'schen Psychologie.

Letzterer gliedert sich wieder 1) in die Lehre von der Seele, 2) in die Lehre vom Körper, 3) in die Lehre von der Einheit von Geist und Körper.

Den Freunden der psychologischen Forschung kann dieses Werk auf das wärmste empfohlen werden, da sie daraus ersehen werden, daß die psychologischen Leistungen Descartes' durchaus nicht gering anzuschlagen sind, und da sie viele der brennendsten Fragen der Neuzeit schon von dem ehrwürdigen Regenerator der Philosophie behandelt finden werden. Von großem Interesse ist auch die 60 Seiten lange Kritik, welche der Verfasser in höchst objektiver Weise an den vorgetragenen psychologischen Lehren übt.

Die Ausstattung des Buches ist elegant, der Druck schön und deutlich.

Dr. Andr. Borschke.

Kant's Bedeutung auf Grund der Entwicklungsgeschichte seiner Philosophie. Festvortrag zum 100jährigen Gedenktag des Erscheinens der Kritik der reinen Vernunft. Von Dr. Max Runze. Berlin, C. Duncker, 1881. Selbstanzeige des Verfassers.

Ich glaube auf zwei neue Gesichtspunkte in Betreff der Kantischen Philosophie aufmerksam gemacht zu haben. Der eine betrifft die Entwicklungsgeschichte seiner Philosophie. Ich weise für die vorkritische Zeit Kant's drei Perioden nach, die so zu unterscheiden sind, daß Kant in der zweiten derselben Erfahrungsphilosoph ist im Sinne des Hume-(Locke-)schen Empirismus, in der dritten dagegen skeptischer Philosoph im Sinne des Hume'schen Skepticismus (vgl. die Zusammenfassung &c. p. 30). Auf die diese Auffassung stützenden markantesten Stellen (p. 24. 26. 27. 28. 29) erlaube ich mir besonders aufmerksam zu machen. Ich glaube hiermit endgiltig einen Punkt klar gestellt zu haben, um den viel gestritten worden (z. B. von Kuno Fischer einer-, Cohen und Paulsen andrerseits), nämlich ob und wie weit Kant in Schriften vom Jahre 1762 schon Hume's Grundprincip gekannt und vertreten habe, da er doch dasselbe mit fast Hume'schen Worten vorbringt (vgl. p. 20 f. meiner Schrift).

Der zweite, neu von mir aufgewiesene Gesichtspunkt zum Verständnisse Kant's ist hier nur erst angedeutet. Für die Vortragsform der Schrift war es nicht gut zulässig, schon hier die weitere Ausführung zu bringen.

Nach Constatirung des ganz specifischen Einflusses Hume's auf Kant habe ich nämlich darauf hingewiesen, welches die historisch geforderte wahre Methode seyn dürfte, Kant richtig zu beurtheilen, indem ich frage: „Sollte es nicht zulässig seyn, auf denselben kritischen Grundsatz hin, mit dessen Bethätigung Hume gegenüber Kant seine kritische Aufgabe sich geschaffen, ihn selbst zu prüfen? Zu prüfen, ob denn Kant die Frage, welche Motiv und Basis seines ganzen großen Werkes geworden ist, nun selbst consequent und allseitig behandelt habe, ob er denn alle Seiten der menschlichen Vernunft fundamentaliter und principiell in den Bereich der Schätzung, der Kritik gezogen!? Kurz, es wird, meine ich, sich darum handeln, Kant zu messen nach eben dem Maßstab, den er an Hume zur Beurtheilung desselben anlegte."

Notiz.

Von dem bekannten Porträt Kant's, das im Jahre 1768 der Porträtmaler Becker für den Buchhändler Kanter in Königsberg gemalt hat und das noch im Besitz der von Kanter begründeten Buchhandlung (Firma: Gräfe & Unzer in Königsberg) sich befindet, hat die letztere eine wohlgelungene Photographie anfertigen lassen (in zwei Ausgaben, Cabinetformat à 1 Mk. 50 Pf. und Quart à 6 Mk.). Schubert, der Biograph Kant's, sagt von dem Porträt: „Es ist das älteste Originalgemälde, zu dem Kant gesessen hat, welches unverkennbar die jugendlichen Züge der Kant'schen Physiognomie an sich trägt." Eine Vergleichung desselben mit den späteren Bildnissen von Kant bestätigt diese Bemerkung: es verhält sich zu letzteren gleichsam wie Kant's Schriften vor 1781 (dem Erscheinen der Kritik d. r. Vernunft) zu denen seit und nach 1781.

Bibliographie.

J. Albee: Literary Art. A Conversation between a Painter, a Poet, and a Philosopher. New York, Putnam, 1881.
L. Alé-Laprune: De la certitude morale. Paris, 1881.
L. Amabile: Il Codice delle lettere del Campanella ecc. descritte ed illustrate. Napoli, 1881.
Aristote: Morale à Nicomaque [8. Livre]. Texte grec avec des notes par L. Lévy. Paris, Hachette, 1881 (80 Pf.).
Aristotele: Dell' anima vegetativa e sensitiva. Saggio d'interpretazione di Giambattista Barco. Torino, 1881.
Aristotle's Nicomachean Ethics, translated by F. A. Peters. London, 1881.
Aristotle de Anima. With Translation and Notes. By E. Wallace. Cambridge, University Press, 1881.
A. d'Assier: Essai de philosophie naturelle. 3e partie: L'homme. Paris, Baillière, 1881.
A. Asturaro: Una vecchia Questione, la Libertà del Volere. Napoli, 1881.
J. Bahnsen: Aphorismen zur Sprachphilosophie vom Standpunkt der Willensmetaphysik. Berlin, Grieben, 1881 (1 M.).
J. Bascom: The Science of Mind. New York, Putnam, 1881.
L. Benloew: Les lois de l'histoire. Paris, Baillière, 1881.
J. Bergmann: Das Ziel der Geschichte. Rede 2c. Marburg, Elwert, 1881 (60 Pf.).
J. Bernays: Phokion und seine neueren Beurtheiler. Ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Philosophie und Politik. Berlin, Besser, 1881 (4 M.).
D. Berti: Di Vincenzo Gioberti riformatore politico e ministro con sue lettere inedite a P. Riberi e G. Baracco. Firenze, 1881.
A. Bertrand: L'apperception du corps humain par la Conscience. Paris, Baillière, 1881.
L. Biard: L'homme et son Berceau. Paris, Hennuyer, 1881.
Blanc (l'abbé): Les nouvelles bases de la morale d'après Herbert Spencer: exposition et réfutation. Lion, Vitte, 1881.
E. Bleuler und K. Lehmann: Unregelmäßige Lichtempfindungen durch Schall und verwandte Erscheinungen 2c. Leipzig, 1881.
G. Boccardo: La Sociologia uella Storia, nella Scienza, nella Religione e nel Cosmo. Saggio filosofico. Torino, Vereinsbuchdruckerei, 1880.
F. Bonatelli: Di un' erronea rappresentazione d'alcuni fatti psichici per rispetto al pensamento delle idee. Roma, 1881.
G. S. Bower: Hartley and Mill. (English Philosophers.) London, Meller, 1881.
Briefe über die Unsterblichkeit der Seele mit einem Anhang merkwürdiger Träume, Ahnungen und Erscheinungen. 2. Aufl. Erlangen, Deichert, 1881 (2,80).
De Broglie (Abbé): Le Positivisme et la science expérimentale. Paris, 1881.
St. A. Brooke: Faith and Freedom. Boston, Ellis, 1881.
A. Busse: De praesidiis Aristotelis Politica emendandis. Berlin, Mayer, 1881 (1,20).
S. A. Byk: Rechtsphilosophie. Der letzte Grund des Rechts und seine practischen Consequenzen. Leipzig, Schäfer, 1882 (5 M.).
N. di Cagno-Politi: Saggio di politica positiva. Napoli, Jovene, 1881.
T, Caivano: Religione e filosofia. I destini umani. Milano, 1881.

H. Calderwood: The Relations of Science and Religion. Being the Morse Lecture etc. London, Macmillan, 1881.
G. H. Calvert: Coleridge, Shelley, Goethe: Biographic Aesthetic Studies. Boston, Lee (London, Trübner) 1881.
C. Cantoni: La facoltà di lettere e filosofia ne' suoi rapporti coll' educazione scientifica e nazionale. Pavia, 1881.
— — —: La riforma universitaria. Roma, Barbèra, 1881.
O. Caspari: Der Zusammenhang der Dinge. Gesammelte philosophische Aufsätze. Breslau, Trewendt, 1881 (8 M.).
M. T. Ciceronis Cato major de senectute. Erklärt von J. Sommerbrodt. 9. Aufl. Berlin, Weidmann, 1881 (75 Pf.).
M. T. Ciceronis de Finibus. With Critical and Explanatory Notes. By J. S. Reid. Cambridge University Press, 1881.
J. Clarissa: Der Dom, der Kirchenbau und die Geisteskirche. Gütersloh, Bertelsmann, 1881 (3 M.).
A. Cleß: Das Ideal der Menschheit. Nach C. Chr. Krause's Schrift „Das Urbild der Menschheit". Stuttgart, Krabbe, 1881 (2 M.).
J. Cleland: Evolution, Expression, and Sensation. London, Maclehose, 1881.
J. Cook: Boston Monday Lectures: Heredity. Popular Edition. London, Hodder, 1881.
J. Crüger: Grundriß der Psychologie für den Unterricht und die Selbstbelehrung. 2. Aufl. Leipzig, Körner, 1881 (1,80).
Danover: De l'esprit moderne, ou essais d'un nouveau discours sur la Méthode. Paris, Baillière, 1881.
J. Davis: Hindu Philosophy. The Sankya Karika of Iswara Krishna. An Exposition of the System of Kapila. London, Trübner, 1881.
J. Dembowski: Quaestiones Aristotelicae duae. Inauguraldissertation. Bonn, 1881.
Descartes: Discours de la methode et première méditation. Nouvelle édition par V. Brochard. Paris, 1881.
J. L. Diman: The Theistic Argument as Affected by Recent Theories. Lectures etc. Boston, Houghton, 1881.
R. E. Döller: Perpetuum mobile oder Welt, Erde und Mensch. Entwurf einer kosmologischen Stabilitätstheorie. Riga, Kymmel, 1881 (2 M.).
D. Doherty: Philosophie organique. L'homme et la nature. Paris, Didier, 1881.
Dom di Bernardo: Il Darwinismo e le specie animali. Siena, Bernardino, 1881.
Dronke: Beiträge zu einer Seelenlehre vom ethnographischen Standpunkt. Trier, Lintz, 1881 (1 M.).
M. Droßbach: Ueber den Ausgangspunkt und die Grundlage der Philosophie. Zur Richtschnur für die Bewerber um den vom Freien Deutschen Hochstift rc. ausgeschriebenen Preis. Frankfurt a/M. Fr. Deutsches Hochstift. (Zu beziehen durch F. A. Brockhaus in Leipzig.) 1881.
E. Dühring: Der Werth des Lebens. Populär dargestellt. 3. Aufl. Leipzig, Fues, 1881 (6 M.).
J. Dupuis: Le nombre géométrique de Platon. Paris, Hachette, 1881.
B. Erdmann: Nachträge zu Kant's Kritik der reinen Vernunft. Aus Kant's Nachlaß. Kiel, Lipsius, 1881.
R. Eucken: Zur Erinnerung an K. Ch. Krause. Festrede gehalten zu Eisenberg am 100. Geburtstag des Philosophen. Leipzig, Veit, 1881 (60 Pf.).
P. Ewald: Der Einfluß der stoisch-ciceronischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius. Leipzig, Bredt, 1881 (1,20).
P. Foissac: Le matérialisme et le spiritualisme scientifiques ou les localisations cérébrales. 2 edition. Paris, 1881.

K. F. Fröbel: Definitions and Axioms of a Future Science of Existence or Ontology. London, Williams & Norgate, 1881.
J. Frohschammer: Ueber die Principien der Aristotelischen Philosophie und die Bedeutung der Phantasie in derselben. München, Ackermann, 1881 (2,40).
J. Fürst: Lessing's Nathan der Weise. Historisch und philosophisch erläutert. Leipzig, Friedrich, 1881 (1 M.).
N. Gallo: L'Idealismo e la Letteratura. Introduzione allo studio razionale della Letteratura e della sua storia. Roma, Forzani, 1880.
S. Gätschenberger: Nihilismus, Pessimismus und Weltschmerz. (Zeit- und Streitfragen ꝛc. Heft 152.) Berlin, Habel, 1881 (1 M.).
W. Graham: The Creed of Science, Religious, Moral and Social. London, K. Paul, 1881.
R. Graßmann: Das Weltleben oder die Metaphysik. Stettin, Graßmann, 1881 (6 M.).
E. v. Hagen: Kritische Betrachtung der wichtigsten Grundlehren des Christenthums. Hannover, Schüßler, 1881 (4 M.).
G. A. Hall: Aspects of German Culture. Boston, Osgood, 1881.
T. Harper: The Metaphysics of the School. Vol. II. London, Macmillan, 1881.
G. R. Hauschild: Die rationale Psychologie und Erkenntnißtheorie Tertullian's. Leipzig, Zangenberg, 1881 (1,50).
B. Hauréau: Histoire de la philosophie scolastique. 2 éd. T. II. Paris, 1881.
L. B. Hellenbach: Die neuesten Kundgebungen einer intelligibeln Welt. Wien, Rosner, 1881 (1,80).
C. Hermann: Die gegenwärtigen Verhältnisse der Philosophie in Deutschland. Separatabdr. aus „Unsere Zeit", 1881, Heft IX. (Leipzig, Brockhaus.)
R. Hoëll: Was ist Spiritismus oder Spiritualismus. Leipzig, Mutze, 1881 (20 Pf.).
Fr. Hoffmann: Philosophische Schriften. Bd. VII. Erlangen, Deichert, 1881 (6 M.)
A. W. Hofmann: Die Frage der Theilung der philosophischen Facultät. Rede ꝛc. Zweite Auflage mit einem Anhange: Zwei Gutachten über die Zulassung von Realschul-Abiturienten zu Facultätsstudien. Berlin, Dümmler, 1881 (1,50).
E. Hornemann: Vom Zustand des Menschen kurz vor dem Tode. Aus dem Dänischen. 4. Abdruck. Gotha, Schloeßmann, 1881 (80 Pf.).
W. B. K.: Per aspera ad astra. Wien, Beck, 1881 (2 M.).
J. St. Kedney: The Beautiful and the Sublime. An Analysis of these Emotions and a Determination of the Objectivity of Beauty. New York, Putnam, 1881.
H. Kletschke: Charakterzüge aus dem Leben A. Schopenhauer's. Vortrag ꝛc. Zeitz, Huch, 1881 (30 Pf.).
J. L. A. Koch: Ueber die Grenzgebiete der Zurechnungsfähigkeit. Separatabdr. aus dem „Irrenfreund", No. 6, 1881.
R. Koeber: Schopenhauer's Erlösungslehre. Berlin, Duncker, 1881 (50 Pf.).
G. Koffmane: Die Gnosis nach ihrer Tendenz und Organisation. Breslau, Köhler, 1881 (60 Pf.).
Kreiß: Theosophie. Vereinigung der Theologie und Philosophie. Berlin, Mrose, 1881 (6 M.).
F. Küchler: Zur Freiheit des Gewissens. Eine religionsphilosophisch-kirchenpolitische Studie. Leipzig, Lehmann, 1881 (5 M.).
R. Kunert: Quae inter Clitophontem dialogum et Platonis rempublicam intercedat necessitudo. Berlin, Mayer u. Müller, 1881 (1 M.).
J. Lachmann: F. H. Jacobi's Kantkritik. Inaugural-Dissert. Halle, 1881.

J. Landsberg: Volksthümliche Philosophie. 1. u. 2. Vorlesung. Berlin, Ißleib, 1881 (à 50 Pf.).
A. Lefèvre: La renaissance du Matérialisme. Paris, Drouin, 1881.
A. Legoyt: Le suicide ancien et moderne: étude historique, philosophique etc. Paris, Drouin, 1881.
Leibniz: La Monadologie. Publiée par Lachelier. Paris, Hachette, 1881.
A. Leigh: The Story of Philosophy. London, 1881.
E. Letourneau: Sociology, Based upon Ethnography. Translated by H. M. Trollope. 2 vols. London, Chapman, 1881.
A. Linaker: Dell' insegnamento della Filosofia ne' Licei. Firenze, 1881.
R. L. Löber: Alte Wahrheit in neuer Gestalt. Bd. II. Seyn und Werden. Gotha, Schloeßmann, 1881 (6 M.).
K. Löschhorn: Religionsphilosophische Studien. Wittenberg, Zimmermann, 1881 (50 Pf.).
J. H. Loewe: Lehrbuch der Logik. Wien, Braumüller, 1881 (6 M.).
O. Lois: Recreaciones scientificas. Pontevedra, Antune, 1881.
G. Luz: Gott, Welt und Unsterblichkeit. 3 populäre Vorträge. Basel, Schweighäuser, 1881 (2,40).
P. Märkel: Platon's Idealstaat. Dargestellt und mit besondrer Rücksicht auf die moderne Zeit beurtheilt. Berlin, Weidmann, 1881 (2 M.).
J. J. L. de Magelhaes: Silvestre Pinheiro Ferreira. Sein Leben und seine Philosophie. Mit einer Einleitung über die wichtigsten portugiesischen Philosophen vor ihm. Bonn, Berendt, 1881 (1 M.).
Marenzi: Die organische Schöpfung beleuchtet im Geiste neuster wissenschaftlicher Forschungen. 5. Abdr. Triest, Almati, 1881.
Materialism, Ancient and Modern. By a late Fellow of Trinity College, Cambridge. London, Macmillan, 1881.
S. Maturi: L'Ideale del pensiero umano. Avellino, 1881.
L. Michel: Libre arbitre et liberté. Paris, Reinwald, 1881.
G. Miguardi: Herbert Spencer e la sua scuola condannati nella R. Università di Genova. Macerata, 1881.
E. Morselli: Introduzione alle lezioni di Psicologia patologica e di Clinica psichiatrica. Torino, Loescher, 1881.
J. F. Mulart: Kirche und Staat oder die beiden Gewalten, ihr Ursprung, ihre Beziehung, ihre Rechte und ihre Grenzen. Mainz, Kirchheim, 1881 (10 M.).
H. S. Nerva: Dieu dans les cieux, dans la nature et l'humanité, ou la philosophie positive de l'histoire. 2 édition. Paris, 1881.
E. Niemann: Das Recht der Individualität. Vortrag. Sammlung von Frommel und Pfaff. Bd. V. Heft 6 (80 Pf.).
L. Nohl: Unsre geistige Bildung. 2. Ausg. Leipzig, Senf, 1881 (1,50).
J. Owen: Evenings with the Skeptics; or, Free Discussion on Free Freethinkers. London, Longmans, 1881.
R. Palm: Wie begründet Locke die Realität der Erkenntniß? Jena, Neuenhahn, 1881 (80 Pf.).
H. Paul: Principien der Sprachgeschichte. Halle, Niemeyer, 1881 (6 M.).
M. Perty: Die sichtbare und die unsichtbare Welt. Diesseits und Jenseits. Leipzig, Winter, 1881 (5 M.).
T. Pesch: Das Weltphänomen. Eine erkenntnißtheoretische Studie zur Säcularfeier von Kant's Kritik der reinen Vernunft. Freiburg, Herder, 1881 (1,80).
E. Pirmez: Heures de Philosophie. Bruxelles, Bruylan-Christophle, 1881.
— — —: De l'unité des forces de gravitation et d'inertie. Ibid.
K. C. Planck: Testament eines Deutschen. Hinterlassenes Werk. Herausgegeben von K. Köstlin. Tübingen, Fues, 1881 (10 M.).

Plato's Theaetetus. With a Translation and Notes. By B. H. Kennedy. Cambridge, University Press, 1881.
A. H. Post: Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis. 2ter Bd. Oldenburg, Schulze, 1881 (4 M.).
Rassegna critica di opere filosofiche, scientifiche e letterarie. Dir. dal Prof. A. Angiulli. Napoli, 1881.
W. v. Reichenau: Die monistische Philosophie von Spinoza bis auf unsere Tage. Preisschrift. Cöln, Mayer, 1881 (7 M.).
Revue de l'histoire des religions, publiée sous la direction de M. Vernes. T. III. Paris, Leroux, 1881.
Th. Ribot: Die experimentelle Psychologie der Gegenwart in Deutschland. Autorisirte deutsche Ausgabe. Braunschweig, Vieweg, 1881 (4 M.).
E. C. A. Riehm: Der biblische Schöpfungsbericht. Vortrag 2c. Halle, Strien, 1881 (75 Pf.).
Rigweda, der, oder die heiligen Hymnen der Brâhmana. In's Deutsche übersetzt 2c. von Ludwig. 4. Bd. Prag, Tempsky, 1881 (12 M.).
Rivista di Filosofia scientifica. Redattore G. Buccola. Torino, Dumolard, 1881.
F. Robert: Neue Gedanken über Gott. Gott das einzig unbegreifbare Wesen in der Natur. Hamburg, Grüning, 1881 (50 Pf.).
A. de Roberty: La sociologie. Paris, Baillière, 1881.
R. Rocholl: Der letzte Tag. Vortrag 2c. Leipzig, Naumann, 1881 (80 Pf.).
P. Romberg: Filosofi och Religion, ett försök att fastställa gränzen emellan dem. Karlskrona, 1881.
H. Romundt: Antäus. Neuer Aufbau der Lehre Kant's über Seele, Freiheit und Gott. Leipzig, Veit, 1882 (2 M.).
C. Royer: Le bien et la loi morale. Ethique et téléologie. Paris, Guillaumin, 1881.
G. Rümelin: Reden und Aufsätze. Neue Folge. Freiburg, Mohr, 1881 (10 M.).
M. Runze: Kant's Bedeutung auf Grund der Entwickelungsgeschichte seiner Philosophie. Festvortrag 2c. Berlin, C. Duncker, 1881 (1 M.).
J. Schallberg: Unsterblichkeit oder die persönliche Fortdauer der Seele nach dem Tode. 4. Aufl. Naumburg, Regel, 1881 (1 M.).
M. Schasler: Das System der Künste. Leipzig, Friedrich, 1882 (6 M.).
H. Scheffler: Die Naturgesetze und ihr Zusammenhang mit den Principien der abstracten Wissenschaften. 4. Theil. Die Theorie des Bewußtseyns. Leipzig, Foerster, 1881 (9 M.).
R. Schmid: Die Darwin'schen Theorien und ihre Stellung zu Philosophie, Religion und Moral. Barmen, Klein, 1881 (6 M.).
M. Schmidt: Die Philosophie des h. Thomas von Aquin und ihre Bedeutung für die Gegenwart. Würzburg, Wörl, 1881 (1,40).
Schmitz-Dumont: Die Einheit der Naturkräfte und die Deutung ihrer gemeinschaftlichen Formel. Berlin, Duncker, 1881 (4 M.).
A. Schopenhauer: Aphorismes sur la sagesse dans la vie. Traduit etc. par J. Cantacuzene. Paris, 1881.
A. Schopenhauer: Die beiden Grundprobleme der Ethik. 3. Aufl. Leipzig, Brockhaus, 1881 (4,50).
E. Schreiter: Die Versöhnung von Natur und Kultur. Leipzig, Rohn, 1881 (2,80).
F. Schultze: Die Grundgedanken des Materialismus und die Kritik desselben. Vortrag 2c. Leipzig, Günther, 1881 (2 M.).
— — —: Philosophie der Naturwissenschaft. Eine philosophische Einleitung in das Studium der Natur und ihrer Wissenschaften. 1. Theil. Ebd. 1881 (6 M.).

G. M. Schultzy: Das Quadrat der Bildung. Berlin, Grieben, 1881 (4 M.).
A. Schwegler: Geschichte der Philosophie im Umriß. 11. Aufl., ergänzt durch eine Darstellung der Schopenhauer'schen Lehre von R. Koeber. Stuttgart, Conradi, 1881 (3,60).
— — —: Geschichte der griechischen Philosophie. Herausgegeben von K. Köstlin. 3. Aufl. 1. Hälfte. Freiburg i. B., Mohr, 1881 (3 M.).
B. Schwen: Ueber griechischen und römischen Epicureismus. Realschul-Programm, Tarnowitz, 1881.
C. Schreiter: Die Versöhnung von Cultur und Religion. Vorträge über unsre Zeit und naturgemäße Philosophie. Leipzig, Rohn, 1881 (2,80).
Th. Seemann: Grundriß der Poetik, oder die Lehre von den Dichtungsarten. Berlin, Bohne, 1881 (3 M.).
G. Sepilli: Gli studi recenti sul cosi-detto magnetismo animale. Reggio, 1881.
C. Sigwart: Kleine Schriften. 1. u. 2. Reihe. Freiburg, Mohr, 1881 (4,50).
A. Simoncelli: L'Uomo ed il Bruto, paragonati sotto l'aspetto psicologico metafisico. Padova, Drucker & Tedeschi, 1881.
G. Sommer: Dem Andenken Hermann Lotze's. (Separatabdruck aus der Wochenschrift: „Im neuen Reich." 1881 No. 36. Leipzig, Hirzel.)
J. Soury: De hylozoismo apud recentiores. Paris, Charpentier, 1881.
E. Spieß: Erhard Weigel, weiland Professor der Mathematik u. Astronomie in Jena, der Lehrer von Leibniz u. Pufendorf. Ein Lebensbild. Leipzig, Klinkhardt, 1881 (2 M.).
Spir und die Bedeutung seiner Philosophie für die Gegenwart. Vortrag. Leipzig, Friedel, 1881 (40 Pf.).
H. Spitta: Die Willensbestimmungen und ihr Verhältniß zu den impulsiven Handlungen. Eine forensisch-psychologische Untersuchung. Tübingen, Fues, 1881 (2,80).
H. Spitzer: Ueber Ursprung u. Bedeutung des Hylozoismus. Eine philosophische Studie. Graz, Leuschner, 1881 (2,40).
H. Steinthal: Abriß der Sprachphilosophie. 1. Theil, 2. Abthlg. Berlin, Dümmler, 1881 (1,50).
E. G. Steude: Ein Problem der allgemeinen Religionswissenschaft und ein Versuch seiner Lösung. Leipzig, Naumann, 1881 (2 M.).
A. Steudel: Philosophie im Umriß. Zweiter Theil: Praktische Fragen. 2te Abthlg. Kritik der Religion, insbesondre der christlichen. 2 Bde. Stuttgart, Bonz, 1881 (10 M.).
K. Steuer: Zur Psychogenesis. Seminar-Programm, Löbau, 1881.
W. A. Stille: Universal Necessity: a Philosophical Necessity. St. Louis, Witter, 1881.
L. Strümpell: Grundriß der Logik oder die Lehre vom wissenschaftlichen Denken. Leipzig, Böhme, 1881 (2,80).
F. Stöpel: Die freie Gesellschaft. Versuch einer Schlichtung des Streits zwischen Individualismus und Socialismus. Chemnitz, Schmeitzner, 1881 (6,60).
F. Strehlke: Goethe's Briefe. Verzeichniß derselben unter Angabe von Quelle, Ort, Datum u. Anfangsworten. Uebersichtlich nach den Empfängern geordnet 2c. 1. Liefrg. Berlin, Hempel, 1881.
F. Susemihl: De Magnorum Moralium codice Vaticano 1342. Berlin, Calvary, 1881 (1,20).
G. Teichmüller: Literarische Fehden im 4. Jahrhundert vor Chr. Breslau, Köbner, 1881 (8 M.).
P. Tesch: Ursprung und Entwickelung der Sprache. Vortrag. Neuwied, Heuser, 1881 (60 Pf.).

T. Traino: Morale e Diritto nella vita. Napoli, Dentken e Rocholl, 1881.
F. Ueberweg's Grundriß der Geschichte der Philosophie. 2. Theil: Die patristische und scholastische Zeit. 6te Aufl. Bearbeitet von Dr. M. Heinze. Berlin, Mittler, 1881 (5 M.).
K. Uphues: Die Definition des Satzes. Nach den platonischen Dialogen Kratylus, Theätet, Sophistes. Landsberg, Schönrock, 1881 (80 Pf.).
G. Vadalà-Papale: Morale e Diritto nella vita. Napoli, 1881.
H. Vaihinger: Commentar zu Kant's Kritik der reinen Vernunft zum 100jährigen Jubiläum derselben. Bd. I, 1ste Hälfte. Stuttgart, Spemann, 1881 (4,50).
J. Valenti y Vivò: La biologia en la legislacion. Barcelona, Jepùs, 1881.
A. Vera: Platone e l'immortalità dell' anima. Napoli, 1881.
O. Waldeck: Grundlegung zur Dynamik des Geistes. Leipzig, Mutze, 1881 (1 M.).
J. H. Weiß: Biographien berühmter jüdischer Gelehrter des Mittelalters. 1. Heft. Rabbi Moses ben Maimon. Wien, Löwy, 1881 (1 M.).
K. Werner: Kant in Italien. Wien, Gerold, 1881 (4 M.).
— — —: Der Averroismus in der christlich-peripatetischen Psychologie des späteren Mittelalters. Ebd. (2,40).
E. Westerburg: Der Ursprung der Sage, daß Seneca Christ gewesen. Berlin, Grosser, 1881 (1,50).
J. F. Wieser: Der Spiritismus und das Christenthum. Regensburg, Pustet, 1881 (1,20).
Wissenschaftliche Vorträge über religiöse Fragen. 4. Sammlung. Frankfurt, Diesterweg, 1881 (1,40).
S. A. Wilder: Unscientific Materialism. A Criticism of Tyndall's Fragments of Science. 5 Edition. New York, 1881.
L. Wille: Der Spiritismus der Gegenwart. Basel, Schweighäuser, 1881 (80 Pf.).
W. H. Wynn: Philosophy of Religion. A Review of Principal Caird's Work. Gettysburg, Wibble, 1881.
D. Zahn: Die natürliche Moral, christlich beurtheilt und angewandt auf die Gegenwart &c. Gotha, Schloeßmann, 1881 (3,60).
G. Zart: Einfluß der englischen Philosophie seit Bacon auf die deutsche Philosophie des 18. Jahrhunderts. Von der Akademie der Wissensch. gekrönte Preisschrift. Berlin, Dümmler, 1881 (4 M.).
E. Zeller: Ueber die Messung psychischer Vorgänge. Berlin, Dümmler, 1881 (80 Pf.).
E. Zirngiebl: Johannes Huber. [Mit Porträt.] Gotha, Perthes, 1881 (6 M.).

Druck der Heynemann'schen Buchdruckerei in Halle.
(J. Fricke & F. Beyer).

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

begründet

von

Dr. I. H. Fichte,

fortgesetzt

von

Dr. Hermann Ulrici,
[illegible]

Neue Folge.
[illegible] Bandes Erstes Heft.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
[illegible]

Inhalt.

[illegible]

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

[illegible]

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte, [illegible]

[illegible]

Dr. Hermann Ulrici,

[illegible]

Neue Folge.

[illegible] Heft.

Halle,
[illegible]
[illegible]

Anzeige.

Die Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik erscheint bandweise, jeder Band zu zwanzig Bogen in zwei Heften, und wird der ganze Jahrgang fast nie mehr als zwei Bände oder vier Hefte befassen.

Der Preis jedes Bandes von 2 Heften ist 6 Mark. (2 Thaler.)

Zusendungen an die Redaction erbittet sich dieselbe durch die Pfeffersche Verlagshandlung in Halle.

Neu erscheinende philosophische Werke von Bedeutung, deren Besprechung in der Zeitschrift gewünscht wird, wolle man, ebenfalls durch die genannte Buchhandlung, gratis an die Redaction einsenden.

Die Bände 21 bis 51 (Jahrgang 1852 bis 1867) der Zeitschrift für Philosophie sind von jetzt ab, soweit der Vorrath reicht (ausschließlich des 23. u. 30. Bandes, welche bereits vergriffen)

zu 2 Mark (2/3 Thaler) pr. Band

und bei Abnahme von mindestens 10 Bänden zu 1 1/2 Mark (1/2 Thaler) pr. Band, zu erhalten.

Inhalt.

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik.

Im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,

redigirt

von

Dr. Hermann Ulrici,

[illegible]

Neue Folge.

[illegible]

Halle,

C. E. M. Pfeffer.

[illegible]

Inhalt.

Druck der [illegible] Buchdruckerei in Halle. [illegible]

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Verein mit mehreren Gelehrten

begründet

von

Dr. J. H. Fichte,

redigirt

von

Dr. Hermann Ulrici,

[illegible]

Neue Folge.

Neunundsiebzigsten Bandes Zweites Heft.

Halle.

[illegible]

[illegible]

Inhalt.

Seite

